



٢

في رحاب نوابغ العلماء

# صدر المتألهين

مؤسس الحكمة المتعالية

العلامة المحقق  
آية الله جعفر السبحاني



دار المحجة البيضاء



# مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان أي حبيب قلب كفة ميزان وإيمان هذا الخلق  
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه  
(الإمام الصادق ع)

[moamenquraish.blogspot.com](http://moamenquraish.blogspot.com)

صدر المتألهين

مؤسس الحكمة المتعالية



في رحاب نوابغ العلماء ٢

# صدر المتألهين

مؤسس الحكمة المتعالية

العلامة المحقق  
آية الله جعفر السبحاني

والله اعلم

والله اعلم

جميع الحقوق محفوظة  
الطبعة الأولى  
١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م

حارة حريك - شارع الشيخ راغب حرب - قرب نادي السلطان

ص.ب. ٥٤٧٩ / ١٤ - هاتف: ٢٨٧١٧٩ / ٠٣ - تليفاكس: ٥٥٢٨٤٧ / ١

E-mail: [almahajja@terra.net.lb](mailto:almahajja@terra.net.lb)

[www.daralmahaja.com](http://www.daralmahaja.com)

[info@daralmahaja.com](mailto:info@daralmahaja.com)



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تعتزُّ الأممُ - جميع الأممُ - بالعظماء من علمائها ومفكرها وقادتها، الذين كرّسوا حياتهم للنهوض بالأمة في ميادين العلم والعمل والكفاح والجهاد، تلبيةً لدواعي الوفاء لهم، وتثميناً لجهودهم، وتعريفاً بمقامهم ومكانتهم، واستلهاماً لعطائهم الثرى.

وتحقيقاً لهذه الأغراض، آثرنا القيام بتأليف سلسلة (في رحاب نوابغ العلماء)، نُلقي فيها الأضواء على جوانب مهمة من سيرة علمائنا الأفاضل، ونعرض لأهم آرائهم وأفكارهم ونتائجهم المتميزة.

ونحن إذ ننشر هذه السلسلة، لا نستهدف من ورائها دعوة الشباب إلى أن يكون عظامياً، يفخر فقط بما أنجزه الماضون من علمائنا الأبرار، ويتأبى بنفسه عن بناء حاضر مشرق زاخرٍ بالحياة والنشاط، وإنما هي دعوة إلى التواصل مع التراث الحي، الذي يبعث الجيل الحاضر على الفخر والاعتزاز لشعوره بأن ثقافته أُمته وحضارتها ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ، ثم هو - الجيل الحاضر - يحاول

الإفادة منه، وتطويره بما ينسجم ومتطلبات العصر، وتطلعات الشباب  
المتوَّب للتقدم والنهوض لخدمة إسلامه العزيز وأُمته العظيمة.

وهنا نحن نقَدِّم إلى القراء الأعزاء نماذج من حياة لفيف من  
علمائنا وقادتنا، لتكون نبراساً يستهدون به في مسيرتهم نحو الخير  
والكمال. والله المسدّد.

المؤلف

## صدر المتألهين سيرته وحياته

لا عتب على البراع إن وقف عاجزاً عن الإفاضة في تعريف شخصية فذة وفيلسوف كبير يعدّ من نوابغ الدهر، من الذين يضمنُ بهم الدهر إلّا في فترات يسيرة، ألا وهو الفيلسوف الإسلامي الكبير محمد بن إبراهيم الشيرازي المشهور بصدر المتألهين، صاحب منهج الحكمة المتعالية في الفلسفة.

نشأ فيلسوفنا الكبير في أجواء مشحونة بالعداء للفكر وأهله، ساد فيها الفكر الاخباري الذي كان يقود المجتمع نحو السذاجة والجمود. وقد كان له ولأستاذه السيد الداماد سهم عظيم في كسر السدود والقيود التي كانت تكبل العقول والألباب، ولذلك تعرّض إلى انتقاد مرّ أصبح هدفاً لسهام اللوم والتكفير، فها نحن نسلط قسماً من النور على سيرته ليكون مناراً يضيئ الدرب لطلاب الحقيقة.

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي، ولد عام ٩٧٩ هـ،<sup>(١)</sup> وكان والده إبراهيم بن يحيى المعروف بالقوامي أحد وزراء

---

١. لم يذكر المترجمون تاريخ ولادته لكن استخرجناها ممّا ذكره هو في حاشية المشاعر الطبعة

القديمة، ص ٧٧ في مبحث اتحاد العاقل والمعقول عند ما يقول: «كل صورة ←

العهد الصفوي، وترعرع في بيت ساده العلم والوعي.  
يصفه السيد المدني في سلافته: بأنه كان عالم أهل زمانه في  
الحكمة مثقناً لجميع الفنون. (١)

يقول صاحب الروضات: كان فائقاً على من تقدّمه من الحكماء  
الباذخين، والعلماء الراسخين إلى زمن مولانا نصير الدين الطوسي،  
منقحاً أساس الإشراق والمشاء بما لا مزيد عليه. (٢)

هذه الكلمات وما قيل في حقّه كلمات قاصرة عن تبين مكانته،  
والطف كلمة قيلت في حقّه ما نقل عن الحكيم المتأله الشيخ محمد  
حسين الاصفهاني (١٢٩٦-١٣٦١ هـ) أنّه قال: لو أعلم أحداً يفهم  
أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتلمذة عليه وإن كان في  
أقصى الديار.

→ إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متّحدة الوجود مع وجود مدرّكها  
برهان فافض علينا من عند الله فكتب في الهامش النص التالي: تاريخ هذه الإفاضة  
كانت ظهيرة يوم الجمعة صايع جمادى الأولى لعام ١٠٣٧ من الهجرة النبوية، وقد مضى  
من عمر المؤلّف ثمان وخمسون سنة.

فعند طرح ٥٨ سنة من ١٠٣٧ تكون سنة ولادته هو عام ٩٧٩ هـ.  
وأول من أطلعني على ذلك هو زميلنا المرحوم الشيخ محمد فريد النهاوندي - رضوان  
الله عليه - حيث كانت تلك التعليقة مكتوبة أيضاً في حاشية أسفاره، فأثبتنا هذه  
التعليقة في حاشية الأسفار التي كتّأ نملّكها.

١. سلافة العصر في أعيان أهل العصر.

٢. روضة الجنات: ٤/ ١٢٠ برقم ٣٥٦.

وزاد عليه الشيخ المظفر في مقدمته على هذه الكلمة: بأن أستاذه يريد أن يفتخر أنه وحده بلغ درجة فهم أسراره، أو أنه بلغ درجة من المعرفة أدرك فيها عجزه عن اكتناه مقاصده العالية.

وأضاف: إني من المؤمنين بأن صدر المتألهين أحد أقطاب في الدورة الإسلامية: هو والمعلم الثاني أبو نصر الفارابي (المتوفى ٣٣٩هـ) والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٣-٤٢٧ هـ) والمحقق نصير الدين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢ هـ) هؤلاء هم في الرعيل الأول وهم الأصول للفلسفة، وصاحبنا خاتمهم والشارح لآرائهم والمروج لطريقتهم والأستاذ الأكبر لفنهم. ولولا خوف المغالاة لقلت هو الأول في الرتبة العلمية، لا سيما في المكاشفة والعرفان.<sup>(١)</sup>

أقول: هذه هي الكلمات التي ذكرها الأساطين في ترجمة صدر المتألهين، والذي انكشف لي طول ممارستي لدراسة كتبه والإمعان فيها أنه كان يتميز بأمور، أوضحها:

أولاً: إنه لم يكن فيلسوفاً ناقلًا للأفكار بل كان محققاً لها، كاشفاً الشبهات عن وجهها، ومؤسساً لأصول كان لها دور عظيم في تحول الفلسفة الإسلامية تحولاً جذرياً لها تأثير في المعارف والعقائد كما سيوافيك.

ثانياً: إن أفكاره وكتبه صارت محوراً للدراسة والبحث في المعاهد

العلمية ما يربو على ثلاثة قرون، وقد عكف على دراستها أساتذة الفلسفة دراسة وتمحيصاً.

ثالثاً: إنّ من أعقبه من فطاحل الحكماء الذين يعدّون في الرعيل الأوّل كلّهم عيال على فلسفته في أفكارهم وتحقيقاتهم، نظراء:

١. المولى المحقّق ملاّ محمد صادق الأردستاني (المتوفّى ١١١٣هـ).

٢. المحقّق ملاّ إسماعيل الخواجوي (المتوفّى ١١٣٧هـ).

٣. السيد محمد البيد آبادي (المتوفّى ١١٤٧هـ).

٤. الشيخ محمد رضا القمّشني (المتوفّى ١٢٤١هـ).

٥. الفيلسوف الكبير ملاّ علي النوري (المتوفّى ١٢٤٦هـ).

٦. المحقّق ملاّ هادي السبزواري (١٢١٢-١٢٨٩هـ).

٧. المدرس الكبير علي المدرس (١٢٣٤-١٣٠٧هـ).

٨. السيد أبو الحسن جلوة (١٢٣٨-١٣١٤هـ).

إلى غير ذلك من كبار أساتذة الفلسفة الذين تخرّجوا على يد العلمين الأخيرين أخيرهم لا آخرهم أستاذنا الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١-١٤٠٢هـ)، الذي تتلمذ على السيد حسين البادكوبي (١٢٩٣-١٣٨٧هـ) وهو من أبرز تلاميذ السيد أبو الحسن جلوة، فهؤلاء هم الذين حملوا أفكار صدر المتألهين وقرروها بأحسن ما يمكن ولا تجب هذه الميزات الثلاث عند أحد غيره.

رابعاً: إنه جمع بين ما عليه الاشراقيون من أنه لا يصل الإنسان إلى الحقائق إلّا عن طريق الرياضة والتصفية والشهود، وما عليه المشاؤون من أن اقتناص الحقائق رهن الدراسة والتحقيق، فصار المؤلف يجمع بين الأسلوبين ويصرّ على أن الأقيسة والمقدمات المنطقية توصل الإنسان إلى ما يوصله إليه تجريد النفس عن شهواتها ولذاتها وتخلّصها من أدران الدنيا وأوساخها، فالسييلان ينتهيان إلى هدف واحد، والفرق بينهما كالفرق بين من يسمع وصف الحلاوة وبين من يذوقها، ويندّد بمن يكرس اهتمامه على أحد دون الآخر، ويقول في هذا الصدد: «ولا تشتغل بترّهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا تركز إلى أقاويل المتفلسفة جملة فإنّها فتنة مضلّة، وللإقدام عن جادة الصواب مزلّة وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحق بهم ما كانوا به يستهزئون، وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع الله بيننا وبينهم طرفة عين أبداً».<sup>(١)</sup>

ولأجل أن الميزة الرابعة هي المهمة في الوقوف على ما بذله مؤلفنا في هذا المضمار نتكلّم حولها بإسهاب، فنقول: صاغ صدر المتألهين أسساً جديدة في الفلسفة الإسلامية ووضع حجر الزاوية لها وأسماها بالحكمة المتعالية، وصارت فيما بعد محوراً للدراسات الفلسفية في الجامعات العلمية فعكف عليها رواد العلم وعشاق الحقيقة.

صَبَّ سَيِّدُنَا الْمُؤَسَّسُ اهْتِمَامَهُ بِتَحْلِيلِ الْمُبَاحِثِ الْهَامَةِ وَشَرْحِهَا وَعُطِفَ نَظَرُهُ إِلَى الْقَوَاعِدِ الْعَامَةِ الْجَارِيَةِ فِي نِظَامِ الْوُجُودِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْتَصَّ بِمَوْجُودٍ دُونَ آخَرَ، فَدَقَّقَ النَّظَرَ فِيهَا فِي بَابِهَا الْخَاصِّ أَعْنَى الْفَنِّ الْأَعْلَى، كَمَا إِنَّهُ بَحَثٌ بَحْثًا وَافِيًّا فِي الْإِلَهِيَّاتِ وَأَتَقْنَهَا أَيَّ إِتْقَانٍ.

وَقَدْ اسْتَعَانَ ﷺ فِيهَا أَحَدُثَ مِنْ أُصُولٍ جَدِيدَةٍ لِلْفَلَسَفَةِ وَفِيهَا جَاءَ مِنَ الْمَنْهَجِ الْجَدِيدِ وَالتَّفَكُّيرِ الْحَدِيثِ، بِمَا وَصَلَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَغَارِقِ الْأَقْدَمِينَ لَا سِوَا أَفْلَاطُونٍ وَأَرِسْطُو وَنَظَرَاتِهِمَا، وَضَمَّ إِلَى تِلْكَ الْأَنْظَارِ الْجَلِيلَةِ مَا اسْتَفَادَهُ مِنْ أَسَاتِذَةِ الشَّرْقِ وَفَلَسَفَتِهِمْ مِمَّا جَادَتْ بِهَا قِرَائَتُهُمْ وَنَشَرَتِهَا أَقْلَامُهُمْ، إِلَى مُتَنَصِّفِ الْقَرْنِ الْحَادِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ.

لَا شَكَّ أَنَّهُ لَاحِظٌ وَتَأَمِّلٌ فِيهَا كَتَبَهُ فِطَاحِلُ الْمَشَائِيْنِ وَالْأَشْرَاقِيْنَ، وَمَا جَادَ بِهِ ذَوْقُ الْعُرَفَاءِ الشَّائِخِيْنَ، فَجَاءَ مَبْدَعًا خَامِرُهُ كَثِيرٌ مِنَ التَّجْدِيدِ وَالْإِبْتِكَارِ، وَأَعَانَهُ فِي ذَلِكَ فُطْنَتُهُ الْمُتَوَقَّدَةُ وَذِكَاؤُهُ الْمُلْتَهَبُ.

وَمِنْ إِبْدَاعَاتِهِ أَنَّهُ جَاءَ بِنِظَامٍ مُتَكَامِلٍ فِي الْمَسَائِلِ الْفَلَسَفِيَّةِ، فَقَدَّمَ مَا حَقَّقَهُ التَّقْدِيمُ وَأَخَّرَ مَا حَقَّقَهُ التَّأْخِيرُ، فَأَصْبَحَتْ الْمَسَائِلُ الْفَلَسَفِيَّةُ، كَالْمَسَائِلِ الرِّيَاضِيَّةِ فِي تَرْتِيبِهَا الْمُنْطَقِيِّ.

نَهَضَ بِهَذَا الْعَبَاءِ الثَّقِيلِ وَلَا نَصِيرَ لَهُ سِوَى بَرَاعَتِهِ وَهَمَّتْهُ الْقَعَسَاءُ، وَعَقْلُهُ الْكَبِيرُ، وَقَلْبُهُ الْبَصِيرُ، وَلِذَلِكَ جَاءَ مَهْبُطًا لِلْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ، وَصَارَ بِذَلِكَ بَطْلًا مُقَدَّمًا فِي تِلْكَ الْمِيَادِينِ.

وَلَقَدْ تَوَفَّقَ ﷺ كُلَّ التَّوَفِيقِ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ آرَاءِ أَفْلَاطُونِ (مُؤَسَّسِ

مدرسة الاشراق) وتلميذه أرسطو (مبتكر منهج المشائين) وكان الأول من المعلمين داعياً إلى تهذيب النفس وتصفية الباطن، قائلاً بأن الطريق الوحيد إلى اقتناص شوارد الحقائق واكتشاف دقائق الكون هو هذا المنهج لا غير، وكان الثاني مخالفاً له في المنهج، قائلاً بأن الدليل للوصول إلى الحقائق المكنونة، والدقائق المجهولة، هو التفكير والاستدلال والبرهنة الصحيحة.

ولم يزل التشاجر قائماً على قدم وساق بين العلمين وأتباعهما في اليونان والاسكندرية وأوروبا في القرون الوسطى، إلى أن سرى هذا الاختلاف إلى الفلاسفة الإسلاميين وهم بين مشائي لا يقيم للإشراق وزناً، وإشراقي لا يمينح إلى فلسفة المشاء.

وقد قضى الحكيم الشيرازي على هذا التشاجر والنقاش الذي شغل بال العديد من فلاسفة الاغريق والمسلمين طوال هذه القرون فطوى بأفكاره وأسلوبه، صفحة هذا الجدل العقيم، ومن كان له إلمام بأساسه الرصين يعرف كيف ختم هذا المبتكر الفذ تلك المشاجرات، وكيف ألغى بالأصول المحرزة تقابل المسلكين، وتضاربهما، بحيث لا يكاد يصحّ بعد هذه الأصول أن يعدّ أحدهما مقابلاً للآخر.

وقصارى القول: إنّه قد حاز قصب السبق في ميدان الابتكار فجاء بأفكار عالية جديدة على عهده لا توجد في زبر الأولين ولا في خواطر الآخرين، وضمّ إلى تلك الأنظار نتائج جهود عظماء الفلسفة

وخلاصة دروسهم العالية ومحاضراتهم القيّمة، ولباب مجاهداتهم طوال القرون الثمانية منذ ظهور الفلسفة في البيئات الإسلامية إلى عصر المؤسس.

### مراحل أطوار حياته

لقد طوى فيلسوفنا الفذ حياته في مراحل ثلاث: مرحلة تلقّي المعارف الإلهية، ومرحلة تهذيب النفس وتزكيتها، ومرحلة التأليف والتصنيف.

هذه هي المراحل التي اجتازها مترجمنا ويظهر ذلك من الإمعان فيما كتبه في مقدمة الأسفار فإنّه (قدّس الله سرّه) لما كان يعتقد بأنّ تحصيل المعارف ليس رهن مدارستها فحسب بل إنّ تهذيب النفس سبيل آخر لتهيئة الإنسان لإفاضة المعارف الإلهية على قلبه فلذلك طوى المرحلتين، فلمّا اكتملت لديه أدوات المعرفة انصرف إلى التأليف والتصنيف وما وقف عليه عن طريق المدارس وما أفيض عليه من المعارف في قالب التأليف والتصنيف.

ويشير إلى المرحلة الأولى بقوله:

ثمّ إنّني قد صرفت قوّتي في سالف الزمان منذ أوّل الحداثة والريعان، في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أُوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسّطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء

اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبحاث ضمايرهم وأسرارهم، وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلاً يختار الباب من كل باب، ويجتاز عن التطويل والإطناب، مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل، معرضاً عن إسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والأجل، طلباً للجاه الوهمي، وتشوقاً إلى التراس الخيالي، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل. (١)

ثم إنه وقف في برهة من عمره على خطئه في هذه المرحلة مع أن هذه العلوم من دون أن تتزامن مع تهذيب النفس لا تسمن ولا تغني من جوع.

يقول في حق نفسه: وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جريزتهم في القول وتفنتهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراتهم غير مستقيم. (٢)

يقول في معرض كلامه عن المرحلة الثانية — بعد الشكوى من طائفة كانت تضر له العدا — يقول: فألجاني خود الفطنة وجود الطبيعة، لمعادات الزمان وعدم مساعدة الدوران، إلى أن انزويت في

١. الأسفار: ٤/١.

٢. الأسفار، المقدمة: ١١/١.

بعض نواحي الديار واستترت بالخمول والانكسار منقطع الآمال، متوقفاً على فرض أوديه، وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس ألقه، أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات، وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية الفكر، وتهذيب الخيال عما يوجب الملل والاختلال، واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال، ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكتب عليه الناس في هذا الأوان.<sup>(١)</sup>

وفي معرض كلامه عن المرحلة الثالثة يقول: فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال، زماناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي بكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت، ولحقها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألفاظ الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان - إلى أن قال -: فبلغ الكتاب أجله وأراد الله تقديمه وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره، فرأيت إخراجَه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فأعملت فيه فكري، وجمعت على

ضمّ شوارده أمري، وسألت الله تعالى أن يشدّ أزرّي ويحطّ بكرمه وزرّي، ويشرح لإتمامه صدري، فنهضتْ عزيّمتي بعد ما كانت قاعدة، وهبتْ همّتي غبّ ما كانت راكدة، واهتزّ الحامد من نشاطي، وتموّج الجامد من انبساطي، وقلتُ لنفسي: هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أصول يستنبط منها الفروع، وتحلية الأسجاع بجواهر المعاني الفائقة، وإبراز الحقّ في صورته المعجبة الرائقة، فصنّفت كتاباً إلهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزت حكمة ربّانية للطالّبين لأسرار حضرة ذي الجلال والجلال.<sup>(١)</sup>

### تهجّده وعبادته

يرى صدر المتألّهِين أنّ الإِشراق والإلهام يعدّان من أدوات المعرفة وهما رهن تخلية النفس من كدر الذنوب ومساوئ الأعمال والأخلاق، وتخليتها بفضائل الأعمال والرياضات النفسية، فلا تعجب ممّا ذكر أصحاب التراجم أنّه حجّ سبع مرات مشياً على الأقدام.

### إخلاصه لأئمة أهل البيت عليهم السلام

يعدّ الحكيم المؤسّس أحد الموالين المخلصين لأئمة أهل البيت عليهم السلام، ويظهر إخلاصه في كلماته في كتاب الأسفار وغيرها من كتبه

بوضوح، ولنذكر مقاطع من كلامه في المقام:

يقول: إني أعلم يقيناً أنه لا يمكن لأحد أن يعبد الله كما هو أهله ومستحقّه، إلّا بتوسّط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل خليفة الله في الخلافة الكبرى.

ويقول في مقدمة الأسفار: فألقينا زمام أمرنا إلى الله وإلى رسوله النذير المنذر، فكلّ ما بلغنا منه آمناً به وصدّقناه، اقتدينا بهداه وانتبهنا بنهيه، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾<sup>(١)</sup> حتى فتح الله على قلبنا ما فتح، فأفلح ببركة متابعته وأنجح.<sup>(٢)</sup>

ويقول أيضاً: إني أستعيز ربّي الجليل في جميع أقوالي ومعتقداتي ومصنّفاي، في كلّ ما يقدح في صحّة متابعة الشريعة التي آتانا بها سيّد المرسلين عليه وآله أجزل صلوات المصلّين، أو يشعر بوهن في العزيمة في الدين أو ضعف في التمسك بحبل المتين.<sup>(٣)</sup>

ومن قرأ شرحه على كتاب الحجّة من أصول الكافي يجده عليه السلام مفعماً بإخلاصه لأئمّة أهل البيت وإيمانه بعصمتهم وطهارتهم وعلومهم ومقاماتهم الرفيعة، وها نحن نذكر لك شيئاً يسيراً ممّا ذكره في

١. الحشر: ٧.

٢. الأسفار: ١/١٢.

٣. رسالة العرشية: ٦٩، طبعة اصفهان.

مستهلّ كتاب الحجة حيث يقول:

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده إصابة أهل الحق واليقين،  
المقتبسين أنوار الحكمة والدين من مشكاة النبوة والولاية، وخصّهم من  
بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنّة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما  
كشف لهم به حقائق الملة والشريعة وأسرار الكتاب والسنة، واتّبعوا به  
سبيل حجج الله الناطقة، وبراهينه الساطعة من الذوات المقدّسة  
والنفوس المطهّرة الذين طهّهم الله به عن نزعات الشياطين تطهيراً، ونور  
بواطنهم بأنوار الولاية والقرب تنويراً لهم باقتفاء هذه الحجج والبراهين  
وأهل بيت النبوة التي أتى بها سيّد الأولين والآخرين وخاتم الأنبياء  
 والمرسلين محمد المصطفى صلى الله عليه وآله اهتدوا إلى أسرار العلم واليقين، وأدركوا  
ببصائرهم أنوار الكتاب المستبين وأخبار الأولياء المعصومين، وأطلقوا  
بضائهم على طرق التلفيق بين مقتضى الشرائع وموجبات العقول،  
وتحقّقوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحقّ المعقول. <sup>(١)</sup>

تمتّع صدر المتألّسين بحرّية التفكير ورفض التقليد في كلّ ما  
يكتب ويحرّر، فهو مع التزامه بالكتاب والسنة وأن لا يخرج عنهما قيد  
شعرة لم يصدّه ذلك عن الحرية في التفكير وكسر قيود الجمود، وهو  
يصرّح بذلك تارة ويلوّح أخرى.

يقول: وأنشدك بالله وملكوته وأهل رسالاته أن تترك عادة النفوس

السفلية من الإلف بما هو المشهور بين الجمهور، والتوَحُّش عما لم تسمعه من المشايخ والآباء وإن كان مبرهنًا عليه بالحجة البيضاء، فلا تكن ممن ذمهم الله على التقليد المحض في مواضع كثيرة من القرآن: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾. <sup>(١)</sup>

فإياك أن تجعل الشريعة الإلهية وحقائق الملة الحقيقية مقصورة على ما سمعته من معلميك وأشياخك منذ أول إسلامك، فتجمد دائماً على عتبة بابك ومقامك غير مهاجر إلى ربك. <sup>(٢)</sup>

وقال أيضاً في معرض كلامه عن ذم التقليد: وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته وتلقفاً، فإن المشعوف بالتقليد والمجمود على الصورة، لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة، من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق، ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلم، وليس أيضاً هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإن جميعها ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَذْ بِرَأْيِهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ <sup>(٣)</sup> بل ذلك نوع

١. الحج: ٨.

٢. العرشية: ٢٠٠.

٣. النور: ٤٠.

يقين هو ثمرة نور يُقذف في قلب المؤمن بسبب اتّصاله بعالم القدس والطهارة، وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة. <sup>(١)</sup>

### مؤلفاته

إنّ من سبر كتب صدر المتألهين لا سيما الأسفار الأربعة، يقف على أنّه تمتّع بموهبة كبيرة في مجال البيان وتبيين المعضلات وحلّ المشكلات بنحو لم يسبق إليه أحد من الحكماء، وأنت إذا قارنت كتب صدر المتألهين مع كتب الشيخ الرئيس لوجدت الفرق الواضح بينها في التقرير والعرض، ولا غرو في ذلك فإنّ صدر المتألهين تلميذ السيد الداماد الملقّب بأمر البيان، ولكن التلميذ حسب زعمي بلغ مدارج الرقي والكمال وبرع أكثر من أستاذه، ولذلك نرى أنّ شيخنا المظفر يقول في حقّه: بالغ في تصوير آرائه باختلاف العبارات والتكرار، حسبما أوتي من مقدرة بيانية، وحسبما يسعه موضوعه من أدائه بالألفاظ، وهو كاتب موهوب لعلّه لم نعهد له نظيراً في عصره وفي غير عصره، وإذا كان أستاذه الجليل السيد الداماد أمير البيان، فإنّ تلميذه ناف عليه وكان أكثر منه براعة وتمكّناً من البيان السهل. <sup>(٢)</sup>

وقد ترك صدر المتألهين تراثاً علمياً في حقل الفلسفة والعرفان

١. الأسفار: المقدمة: ١/١١.

٢. الأسفار: قسم التقديم: ١/١٦.

والتفسير وشرح الحديث ما يُنِيفُ على ٣٣ كتاباً وقد ذكر تفاصيلها وخصوصياتها سلسلة من الأعلام لا سيما الشيخ أبو عبد الله الزنجاني في أطروحته المسماة «الفيلسوف الفارسي الكبير صدر المتألهين» والعلامة الشيخ المظفر (رضوان الله عليه) في تقديمه على الأسفار والعلامة الشيخ عبد الله نعمة في فلاسفة الشيعة، غير أننا نشير إلى ما هو المهم:

١. الأسفار الأربعة، وربما يطلق عليها: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، وهذا الكتاب هو المرجع لباقي مؤلفاته لا سيما: كتابيه المبدأ والمعاد، والمشاعر، وقد طبع في إيران على الحجر في أربعة مجلدات كبار سنة ١٢٨٢ هـ يقع مجموعها في ٩٢٦ صفحة بالقطع الكبير وعلى الأجزاء الثلاثة تعاليق المحقق السبزواري، والأسفار جمع سفر - بفتح السين والفاء - ويراد به السباحة العقلية الأربعة التي نوه إليها في مقدمة الكتاب وهي:

الأول: السفر من الخلق إلى الخلق.

الثاني: السفر بالحق في الحق.

الثالث: السفر من الحق إلى الخلق بالحق.

الرابع: السفر بالحق في الخلق.

وقد أعيد طبعه بصف جديد في تسعة أجزاء عام ١٣٨٤ هـ - مزيناً بتعليقات المحقق السبزواري وأستاذنا الكبير السيد محمد حسين

الطباطبائي (١٣٢١-١٤٠٢هـ) وعليها تقديم بقلم الشيخ العلامة محمد رضا المظفر.

٢. المبدأ والمعاد، طبع عام ١٣١٤هـ وهو في الفئتين: الربوبيات والمعاد، جمع فيه بين مسلكي أهل البحث والعرفان.

٣. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، لخص فيه آراءه في المسائل الحكمية، طبع عام ١٢٨٦هـ.

٤. المشاعر، طبع عام ١٣١٥هـ وفيه حصيلة ما أسسه من الأصول في الفلسفة.

٥. الحكمة العرشية على الطريقة العرفانية طبع مع المشاعر.

٦. أسرار الآيات وأنوار البينات في معرفة أسرار آيات الله تعالى وصنائه وحكمه على الطريقة العرفانية مع تطبيق الآيات القرآنية على أكثر بحوثه مرتبة على مقدمة وثلاثة أطراف كل طرف ذو مشاهد، الطرف الأول في علم الربوبية، والثاني في أفعاله تعالى، والثالث في المعاد، طبعت في إيران مكرراً.

٧. شرح الهداية الأثرية، نهج فيه منهج أهل الحديث تبعاً للمتن، طبع عام ١٣١٣هـ.

٨. شرح إلهيات الشفاء، نهج فيه منهج المتن، طبع بالقطع الكبير عام ١٣٠٣هـ مع إلهيات الشفاء في مجلد واحد.

٩. رسالة الحدوث، رسالة مبسطة في مسألة حدوث العالم طبع

عام ١٣٠٢هـ.

١٠. كتاب مفاتيح الغيب، طبع مع شرح أصول الكافي.

### الأثر الخالد: شرحه على أصول الكافي

هذه هي الكتب المهمة في مجال الفلسفة، وله رسائل أخرى بينما ترى النور وما لم تره لكن المهم من آثاره هو «شرح أصول الكافي» وشرحه هذا طبع مرتين، مرة على القطع الرحلي بالطبع الحجري في جزئين يقع الجميع في ٤٩٢ صفحة، وفرغ المؤلف من الجزء الأول عام ١٠٤٤هـ وانتهى فيه إلى باب الأخذ بالسنة.

كما أنه انتهى في الجزء الثاني إلى باب أن الأئمة ولاية أمر الله وخزنة علمه من كتاب الحجة.

وفي الحقيقة لو طابقنا شرحه على الطبعة الحديثة من الكافي ينتهي الشرح إلى صفحة ٢١٠ من طبعة الغفاري (حفظه الله).

وقد طبع مع هذا الشرح كتابه الآخر «مفاتيح الغيب» كما تقدم.

وأخرى ما قامت بطبعه مؤسسة «مطالعات وتحقيقات إسلامي» فطبعته طبعة حديثة في أجزاء ونقل في ذيل كل جزء ما علقه الحكيم النوري على الشرح، وقد حققه محمد الخواجوي عام ١٣٧٠هـ ش.

## إمامه بالرجال

إنَّ التَّوَعُّلَ في العلوم العقلية ومدارسة مسائلها طيلة الزمان يعوق الإنسان عن الإلمام بالعلوم النُّقْلِيَّةِ إِلَّا مَنْ وَفَّقَهُ اللهُ تَعَالَى لِلْجَمْعِ بينهما، فحكيمنا المؤتس من هذه النخبة التي جمعت بين العلوم النُّقْلِيَّةِ والعقلية، فهو في الوقت الذي يؤلِّف موسوعة كبيرة في الفلسفة، يقوم بشرح أصول الكافي ولم يكتف بشرح المفاهيم، بل تعداه إلى دراسة أسانيد الحديث الرجالية بالتعديل والجرح وهذه موهبة كبيرة تمتع بها المؤلف وقلما يتفق أن يدرس حديثاً، إلاَّ ويدرس سنده اتقاناً وضعفاً.

## مشايخه

إنَّ كتب التراجم أهملت الكثير من تفاصيل حياته وسيرته ولم تذكر من أساتذته في مراحل صباه وشبابه إلاَّ شيئاً يسيراً، وانفق الجميع على أنَّه تخرج في العلوم النُّقْلِيَّةِ على يد الشيخ بهاء الدين العاملي (٩٥٣-١٠٣٠هـ) والعلوم العقلية على السيد المحقق الداماد (المتوفى ١٠٤٠هـ).

وقد أجازه شيخنا البهائي كما ذكره صدر المتألهين في شرح أصول الكافي حيث قال:

حدَّثني شيخني وأستاذي ومن عليه في العلوم النُّقْلِيَّةِ استنادي،

عالم عصره وشيخ دهره بهاء الحق والدين محمد العاملي الحارثي الهمداني (نور الله قلبه بالأنوار القدسية) عن والده الماجد المكرّم وشيخه الممجد المعظم الشيخ الفاضل الكامل حسين بن عبد الصمد (أفاض الله على روحه الرحمة والرضوان وأسكنه دار الجنان) عن شيخه الجليل وأستاذه النبيل عماد الإسلام وفخر المسلمين الشيخ زين الملة والدين العاملي (طاب ثراه وجعل الجنة مثواه) عن الشيخ المعظم المفخّم والمطاع، المؤيد المكرّم، عالي النسب سامي اللقب، المجدّد للمذهب علي بن عبد العال الكركي (قدّس الله سرّه) عن الشيخ الورع الجليل علي بن هلال الجزائري، عن الشيخ الفاضل القائد أحمد بن فهد الحلّي، عن الشيخ علي بن الخازن الحارثي، عن الشيخ الفاضل والنحرير الكامل السعيد الشهيد محمد بن مكّي (أعلى الله رتبته).<sup>(١)</sup>

كما إنّه يذكر أستاذه في العلوم العقلية بالنبو التالى ويقول: أخبرني سيدي وسندي وأستاذي واستنادي في المعالم الدينية، والعلوم الإلهية، والمعارف الحقيقية، والأصول اليقينية السيّد الأجل الأنور، العالم المقدّس الأطهر، الحكيم الإلهي والفقير الربّاني، سيّد عصره وصفوة دهره، الأمير الكبير والبدر المنير، علامة الزمان، اعجوبة الدوران المسمّى بمحمد الملقّب بباقر الداماد الحسيني قدّس الله عقله بالنور الربّاني، عن أستاذه وخاله المكرّم المعظم الشيخ عبد العال عليه السلام،

١. شرح أصول الكافي: ١٦، الطبعة الحجرية.

عن والده السامي المطاع، المشهور اسمه في الآفاق والأصقاع الشيخ علي بن عبد العال، مسنداً بالسند المذكور وغيره إلى الشيخ الشهيد محمد بن مكي رحمته، عن جماعة من مشايخه منهم الشيخ عميد الدين عبد المطلب الحسيني، والشيخ الأجل الأفضل فخر المحققين أبو طالب محمد الحلّي، والمولّى العلامة قطب الدين الرازي، عن الشيخ الأجل العلامة آية الله في أرضه جمال الملة والدين أبي منصور الحسن بن مطهر الحلّي قدس الله روحه، عن شيخه المحقق رئيس الفقهاء والأصوليين نجم الملة والدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلّي، عن السيد الجليل النسابة فخار بن معد الموسوي، عن شاذان بن جبرئيل القمي، عن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ الفقيه أبي علي الحسن، عن والده الأجل الأكمل شيخ الطائفة محمد بن حسن الطوسي نور الله مرقدته، عن الشيخ الأعظم الأكمل المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي سقى الله ثراه، عن الشيخ الأجل ثقة الإسلام وقدوة الأنام محمد بن علي بن بابويه القمي أعلا الله مقامه، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه، عن الشيخ الجليل ثقة الإسلام سند المحدثين أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني <sup>(١)</sup>.

ومن أساتذته الآخرين الحكيم الإلهي السيد أبو القاسم المعروف بالمير فندرسكي (٩٧٠ - ١٠٥٠) ابن ميرزا بيك بن الأمير صدر الدين

١. شرح أصول الكافي: ١٦، الطبعة الحجرية.

الموسوي الحسيني المعاصر للعلمين بهاء الدين العاملي، والمحقق المير داماد.

### تلامذته

وقد خرج على يديه نخبة من الأكابر أشهرهم اثنان:

الأول: صهره المحقق الكبير والعالم النحرير محمد بن المرتضى المدعو بالمحسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧-١٠٩١هـ) له آثار علمية كثيرة أشهرها: ١. الصافي في تفسير القرآن الكريم، ٢. الوافي، جمع فيه أحاديث الكتب الأربعة، ٣. المحجة البيضاء في احياء الاحياء إلى غير ذلك من الآثار.

الثاني: الحكيم الإلهي الكبير المولى عبد الرزاق اللاهيجي (المتوفى ١٠٧٠هـ) مؤلف «الشوارق» ألفه شرحاً على تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي.

وقد ذكر من تلامذته القاضي سعيد القمي صاحب شرح «توحيد الصدوق» الذي هو من أنفس الكتب الحكمية والعرفانية ولكنه من تلاميذ تلامذته، حيث تتلمذ على الفيض الكاشاني والشيخ المولى عبد الرزاق اللاهيجي، توفي بقم عام ١١٠٣هـ. (١)

## وفاته

والمعروف أنه توفي بالبصرة عند سفره إلى الحج ولم يعلم أنه توفي عند ذهابه أو إيابه.

يقول السيد حسين البروجردي في نخبة المقال:

ثم ابن إبراهيم صدر الأجل  
في سفر الحج مريضاً ارتحل  
قدوة أهل العلم والصفاء  
يروى عن الداماد والبهائي

فكلمة «مريضاً» على الحساب الأبجدي ينطبق على عام وفاته الذي هو عبارة عن: ١٠٥٠ هـ.

وفاته في البصرة وإن كانت مشهورة لكن صهره الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي مؤلف الشوارق من أهل بيته وهو أدرى بها في البيت، حيث رثاه في قصيدة فارسية غراء ذكر فيها أنه توفي في النجف وقال في مطلعها:

زين هفت خوان كه پایۀ او بر سر فناست  
در شش جهت به هر چه نظر می کنی خطاست  
بیچاره آن دلی که می کند تکیه بر سپهر  
سر گشته آن سری که به بالین آسیاست

إلى أن يقول:

در راه کعبه مرده و آسوده در نجف  
ای من فدای خاک تو این مرتبت کراست  
از راه کعبه ت نجف آورد سوی خویش  
این جذبه کار قوّت بازوی مرتضیٰ است  
این هم اشاره ای است مبرّا ز شک و ریب  
آن را که دل به کعبه - تحقیق آشناست  
یعنی میانه نجف و کعبه فرق نیست  
آسوده باش ما ز خدا و خدا ز ماست<sup>(۱)</sup>

إلى هنا تمّ الإمام بحياة صدر المتألهين وآثاره. فلندخل في تبين  
مسألتين مهمّتين في فلسفته وإيضاحهما، فإنّ لهما دوراً كبيراً في أكثر  
المسائل الفلسفية.

وقبل الخوض في تحليل المسألتين نقدّم أموراً:

## الفلسفة والعلوم

### والحدّ المائز بينهما

الإنسان بطبعه وفطرته يريد أن يهتك حجاب الجهل عن وجه ما خفي عليه، ويقف على حلّ مشاكل الكون وما يحيطه من الأسرار والرموز.

وفي الوقت نفسه يجد في نفسه رغبة شديدة لأن يحوم حول مسائل كلية ومفاهيم مرسلة عامة لا تختص بمكان دون مكان ولا بموضوع دون موضوع كالواجب والممكن والمتناهي واللامتناهي إلى غير ذلك من الأمور العامة.

وهذا الشوق الوافر حثّ البشر على الإمعان في السنن السائدة على الكون باستخراج أصول وقواعد فلسفية.

وعلى ضوء ذلك فالفلسفة هي البحث عن نظام الوجود والقوانين العامة السارية فيه وجعل الوجود بشرائه محوراً للبحث والنظر مكان

تخصيص جزء من الكون للبحث والتحليل.

وبذلك تبين حدّ الفلسفة والعلم والمائز بينهما، فلو حاول الباحث تحليل مشاكل الكون والعلم بأسراره وجعل الوجود محوراً لبحثه من دون أن يخصص تحليله بموضوع خاص فقد غاص في الفلسفة.

ولو أخذ جزءاً من الكون كالعدد في الرياضيات، والجسم في الفيزياء، والكواكب في النجوم إلى غير ذلك فقد لجأ إلى العلم وخاض في بحاره.

وما ذكرنا من المائز هو الموروث عن أساطين الفلسفة عبر القرون من الاغريقين إلى الإسلاميين.

إنّ المفكرين في العصرين: الإغريقي والإسلامي فصلوا المسائل الفلسفية عن العلوم، واعطوا لكل واحد منهما مكانة خاصة لا تختلط مسائل أحدهما بالآخر.

فالفلسفة عندهم هي البحث عن نظام الوجود والقوانين السارية فيه، بخلاف العلوم فإنّها تأخذ على عاتقها البحث في موضوع خاص وجزء من الكون.

وبتعبير آخر: العلم يبحث عن أحكام موضوعات خاصة فالطبيعي يبحث عن أحكام الجسم، والرياضي يبحث عن أحكام المقدار، والفلكي يبحث عن أحكام الأوضاع الفلكية إلى غير ذلك، فالكل يأخذ موضوعاً خاصاً لبحثه ودراسته وهذا بخلاف الفلسفة فإنّها

تأخذ الوجود بما هو وجود موضوعاً للبحث وتبحث عن أحكام الوجود لا عن أحكام موضوع خاص من الوجود.

ولذلك عرّفوا الفلسفة بتعاريف متعددة كلّها ترمي إلى هدف واحد، وإليك بعض هذه التعاريف:

١. خروج النفس إلى كمالها في جانبي العلم والعمل.
٢. العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاعة البشرية.
٣. استكمال النفس الإنسانية بمعرفة الحقائق والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني.
٤. نظم العالم نظماً عقلياً حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى.
٥. صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته وهيئته.

٦. الفلسفة تبحث عن تعيّن الموجود بإحدى التعينات، ككونه واجباً أو ممكناً مجرداً أو مادياً، جوهرراً أو عرضاً، كماً أو كيفاً، واحداً أو كثيراً، حادثاً أو قديماً، علة أو معلولاً، كلياً أو جزئياً.

و التعريف الأخير هو أفضل التعاريف.

وهذه التعاريف المبثوثة في أوائل الكتب الفلسفية تهدف إلى أمر واحد، وهو أنّ الفيلسوف يجعل الوجود بلا قيد محوراً للتفكير ومحطاً

للبحث ويستخرج أقسامه وأحكامه.

وهذا بخلاف العلم فالعالم لا يتجاوز بحثه عن تحليل الموضوع الذي يحاول تحليله ودراسته، فالعالم الفلكي لا يخرج في دراساته عن فهم الأوضاع الفلكية وعللها وآثارها ولا يسمح له البحث في تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، والممكن إلى مادي ومجرد والمادي إلى جسم وعرض وهكذا.

وإن أردت المزيد من التوضيح فنقول:

الفلز يتمدد بالحرارة.

فأين هذا من قولنا: كل ممكن يحتاج إلى علة.

وإن شئت فمثل مثالين آخرين:

زوايا المثلث تساوي قائمتين.

فهذه المسألة بجوهرها تتميز عن جوهر المسألة التالية:

الشيء ما لم يجب لم يوجد.

**حاجة العلم إلى الفلسفة**

إنّ لكلّ علم موضوعاً يتخذه الباحث هدفاً لدراسة أحكامه وعوارضه فهو يفترض وجود الموضوع ويسلمه ثم يبحث عن عوارضه وأحكامه، وما هذا إلاّ أنّ إثبات موضوعات العلوم على عاتق الفلسفة، فالفلسفة تخدم العلوم بإثبات موضوعاتها في ظل البراهين الفلسفية ثمّ

تسلّمها إلى الباحث العلمي حيث يقوم ببيان أحكامه.  
فالرياضي يسلم أنّ في الخارج مقداراً وكماً متصلاً ومنفصلاً،  
والفيزيائي يسلم أنّ هنا جسماً طبيعياً وهكذا في سائر العلوم.  
وبذلك يعلم أنّ العلوم في ثبوت موضوعاتها بحاجة ماسة إلى  
الفلسفة.

ثم إنّ العلوم تارة تستمد في إثبات أحكام موضوعاتها من التجربة  
كما مثلنا من أنّ الفلز يتمدّد بالحرارة أو أنّ الملح مركب من عنصرين:  
الصوديوم والكلور، وأخرى من البراهين الكلية القطعية كما هو الحال في  
الهندسة السطحية والفضائية فإنّ تساوي زوايا المثلث لقائمتين إنّما يعلم  
بالبرهان لا بالتجربة.

وأما الفلسفة فلها الرئاسة العامة على سائر العلوم ولا تخضع إلّا  
لبرهان العقل، لأنّ موضوعها هو مطلق الوجود من دون تقييده بالطبيعي  
والمادي ومثل ذلك لا يخضع للتجربة، حتّى أنّ وصف التجربة بأنّها من  
أحد الطرق العلمية رهن البرهان الفلسفي، مثلاً: إذا ثبت عن طريق  
التجربة أنّ الماء يغلي في مائة درجة، فالإدعان بهذا القانون العلمي رهن  
الالتزام باستحالة اجتماع النقيضين، ولولاها لما ثبت ذلك القانون، إذ لو  
صحّ أنّ الماء يغلي في مائة درجة وفي الوقت نفسه يصدق نقيضه «أنّ  
الماء لا يغلي في مائة درجة» لانهار القانون، ولما قام للعلم عمود ولا  
اخضرّ له عود.

مثال آخر:

أثبت العلم أن زوايا المثلث تساوي قائمتين، فلا يحصل اليقين بهذا القانون إلا بفضل صدق أحق الأقاويل فيه، وهو امتناع اجتماع النقيضين، إذ لو صدق التساوي، وفي الوقت نفسه صدق عدم التساوي لانهار القانون، ولأجل ذلك يقول صدر المتألهين عند البحث عن المواد الثلاثة (الوجوب، الامتناع، الإمكان).

وأحقّ الأقاويل ما كان صدقه دائماً وأحقّ من ذلك ما كان صدقه أولياً وأول الأقاويل، الحقّة الأولى التي إنكاره مبنى كلّ سفسطة، هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، فإنّه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل، وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج.<sup>(١)</sup> والحاصل: أنّ الانتفاع بالبرهان أو التجربة في إثبات مسائل العلوم، رهن الإيمان بأحقّ الأقاويل وهو امتناع اجتماع النقيضين الذي هو الأصل لإبطال كلّ سفسطة.

ومن غرائب ما نقل عن الفيلسوف الطائر الصيت ديكارت أنّه في فترة من حياته شكّ في كلّ شيء ووجد نفسه عمّا علم وأخذ، فحاول أن يبني أفكاره وتصوراته على أساس يركن إليه، فقال كلمته المشهورة: أفكر فأنا موجود

فجعل وجود الفكرة المعلوم الأوّل والحجر الأساس لسائر

أفكاره، واستنتج منها كونه موجوداً وجعله المعلوم الثاني ثم رتب عليه ما رتب.

ولكنه غفل من أن المعلوم الأول وجود التفكير لا يوصف بالعلم والقطعية إلا بتسليم قضية أخرى وهي امتناع اجتماع النقيضين، فلو صدق أنه يفكر وفي الوقت نفسه صدق لا يفكر لبطل هذا القانون. وهذا يعرب عن أن للإنسان قبل ما وصفه ديكرت بالمعلوم الأول، معلوماً آخر واضحاً لا ريب فيه.

كما يتوجه إليه نقد آخر وهو أنه عندما يقول:

(أفكر) فقد اعترف بالمعلوم الثاني (أنا موجود) في ضمن المعلوم الأول، حيث قال: «أفكر» أي أنا، فلا وجه لجعل التفكير دليلاً على المفكر. إذ في هذا خروج عن التفكير المستقيم.

على أن الفيلسوف الغربي عارفاً بأسس الفلسفة الإسلامية لما احتج على وجوده بتفكيره، لأن وجوده حاضر لديه حضوراً بلا حاجة إلى البرهنة، وهو معلوم له بالعلم الحضورى.

فخرجنا بالتأج التالية:

١. أن الفلسفة تبحث عن الوجود بجميع أطرافه وشرائحه بخلاف العلوم فإن كل علم يختص بحثه بجزء من الكون.

٢. أن العلوم في ثبوت موضوعاتها بحاجة ماسة إلى الفلسفة دون

العكس.

٣. إنّ العلوم تعتمد — غالباً — في تبين عوارض موضوعاتها على التجربة تارة وعلى البرهان<sup>٤</sup> أخرى، والفلسفة لا تعتمد إلا على البراهين القطعية. ومن حاول إخضاع الفلسفة وإثبات مسائلها للتجربة فقد خلط بين الأمرين، وخبط خبطة عشواء.

٤. إنّ الانتفاع بالبرهان والتجربة في العلوم، رهن تسليم أحقّ الأقاويل كما مرّ.



وما ان هبّت على البشرية أبتان عصر النهضة رياح التغيير في مختلف شؤون الحياة وأحدثت رجة في الأفكار والتصورات انهارت على أثرها حدود الفلسفة والعلم، فجعل علماء الغرب التجربة أصلاً والخارج عن إطارها شيئاً موهوماً، وبما أنّ الفلسفة لم تكن خاضعة لهذا المعيار عادوا يعرفونها بتعاريف خاطئة وكأنّها تبحث عن أمور واهية وأفكار خاطئة.

وكانت هذه الفكرة سائدة على الغرب عبر قرنين إلى أن نهض الغرب من سباته العميق بطلوع مفكرين كبار ففصلوا المسائل الفلسفية عن العلم بمعايير اخترعوها.

## تكامل الفلسفة

### على يد حكماء الإسلام

إنَّ العهد الإسلامي من أشرف الأدوار التي مرّت على البشر وعلومه العقلية، فقد وُضِعَ في ذلك العهد حدود وأُصول للمعقولات ورُسمَت دوائر، فُصِّلَ بها الفلسفة عن العلوم كما أنَّه قام بإكمال الفلسفة الأغريقية بعد انتقالها إلى الأوساط الإسلامية، فقد كانت الفلسفة في العهد الاغريقي لا تتجاوز مائتي مسألة ولكنها في عصر الترجمة ثمَّ عصر التحقيق بلغت إلى سبعمائة مسألة، وبذلك أسدى الفكر الإسلامي للفلسفة خدمة كبيرة .

وهذا إن دَلَّ على شيء فإنما يدلُّ على أنَّ المفكرين الإسلاميين لم يكونوا نقلة فحسب بل أخذوا على عاتقهم تأسيس قواعد فلسفية وذلك من خلال البحث والتنقيب فيها.

ومع الاعتراف بفضل ومكانة عامة الفلاسفة الإسلاميين من غير

فرق بين مشائيتهم وإشراقيهم كالمعلم الثاني الفارابي، ومحبي فلسفة المشاء والإشراق كالشيخ الرئيس والسهروردي إلى غيرهم من الفلاسفة العظام - مع هذا الاعتراف - أنّ التطور الذي أحدثه أسوة الحكماء المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي المشتهر بصدر المتألهين (٩٧١هـ - ١٠٥٠هـ) قد أوجد طفرة نوعية في الفلسفة حيث طوّرها تطويراً عظيماً لم يسبق له سابق ولم يلحقه لاحق، وأسّس أُسساً ورسم قواعد وأتى بأفكار أبكار لا يقف على مغزاها إلّا بغاة الفلسفة والمتوغلون فيها.

أسّس سيدنا الصدر الشيرازي الفلسفة المسماة بالحكمة المتعالية فصارت محوراً للدراسات الفلسفية في الجامعات العلمية في إيران.

وقد استعان في ذلك بما وصل إليه من الاغريق ولا سيما أفلاطون وأرسطو وضم إلى تلك الأنظار الجلييلة ما استفاده من أساتذة الشرق فجاء بمنهج جديد في الفلسفة.

## الأصول الفلسفية المختارة

### لصدر المتألهين

إنَّ الأصول التي اعتمد عليها الفيلسوف الشيرازي في صياغة فلسفته والتي أوجدت تحولاً جذرياً في الفلسفة أسفرت عن نتائج باهرة في حقل العقائد وهي كالتالي:

١. أصالة الوجود.
٢. اشتراك الوجود.
٣. اتحاد جوهر العاقل والمعقول.
٤. بسيط الحقيقة كل الأشياء.
٥. الحركة الجوهرية.
٦. فعلية كل مركب بصورته لا ببادته.
٧. النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.
٨. اتحاد العلة مع المعلول بالحمل الحقيقي والرققي.
٩. النفس في وحدتها كل القوى.
١٠. إنَّ العلم لا جوهر ولا عرض وإنما هو نحو من الوجود.

هذه هي الأصول العشرة التي أسسها صدر المتألهين والتي تعد الحجر الأساس لفلسفته، بيد أنّ الأصلين: الأول والثاني هما العمدة من بين تلك الأصول، وإنّ صحّة الأصول الثمانية تستمد من هذين الأصلين وللاّوّل دور في توحيد سبحانه صفة وفعلًا، كما أنّ للثاني دوراً في توحيد ذاته ونفي تعدد الواجب إلى غير ذلك من الآثار البناءة لهذين الأصلين، فلأجل ذلك تتناول هذين الأصلين بالدراسة والتنقيب على ضوء كلماته وكلمات تلامذته على وجه يتبين واقعها وما يترتب عليها من الآثار.

فإنّ غالب الدراسات الرسمية حول هذين الأصلين دراسات غير معمّقة حتّى أنّ بعض مشايخنا العظام كان يتصور أنّ النزاع في أصالة الوجود والماهية نزاع لفظي ليس له أية ثمرة تذكر. فهذه الرسالة أخذت على نفسها تبين هذين الأصلين على ضوء كلمات المؤسس وتلامذته على وجه يزيح الغموض عن وجهها.

## المسألة الأولى

أصالة الوجود  
واعتبارية الماهية



## بداهة الوجود

و

## غنائه عن التعريف

### تمهيد

قد عرفت أنّ مسألتني أصالة الوجود واشتراكه من المسائل الرئيسية في الفلسفة المتعالية ويُعدّان حجر الأساس للمعارف الإلهية، وقبل الخوض في البحث نُمهّد مقدّمة حول بداهة الوجود واستغنائه عن التعريف، فنقول:

حاول غير واحد من الفلاسفة والمتكلّمين تعريف الوجود بتعاريف مختلفة، نذكر منها ما يلي:

١. الوجود: الثابت العين.

٢. الوجود: الذي يمكن أن يخبر عنه.<sup>(١)</sup>

---

١. شرح منظومة السبزواري، قسم الفلسفة: ٣.

وقد أفاض الشيخ الرئيس ابن سينا الكلام في بداهة مفهوم الوجود وأنه غني عن التعريف، ثم قال:

ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً، وقع في الاضطراب، كمن يقول: «إن حقيقة الوجود، أن يكون فاعلاً أو منفعلاً».<sup>(١)</sup>

توضيح ذلك: إن هذه التعاريف أشبه بالتعريف اللفظي بمعنى تبديل لفظ مكان لفظ آخر.

أما التعريف الأول فـ«الوجود» و«ثابت العين» لفظان مترادفان مشيران إلى معنى واحد.

وأما التعريف الثاني فمستلزم للدور فإن المراد من الموصول في قوله: «الذي يمكن» هو الوجود، إذ هو كناية عنه فيلزم أخذ المعرف في المعرف، ونتيجته الدور، لأن العلم بالمعرف فرع العلم بالمعرف، والمفروض أن معرفته فرع معرفة ذلك.

ثم إن الدليل على بداهة الوجود وغناه عن التعريف هو ما ذكره المحققون في باب القضايا والتصديقات أنها تنقسم إلى قضية معلومة بالذات وقضايا معلومة بالغير، فمسألة أحق الأقاويل، أعني: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعها من القضايا البديهية لا تحتاج إلى الدليل فهي من القضايا الواضحة بالذات المستغنية عن البرهنة، وأما سائر القضايا أو أغلبها فهي قضايا نظرية يُعلم صدقها وكذبها بالانتهاء إلى

أمّ القضايا وأحقّ الأقاويل، وهذا أمر واضح في مورد التصديقات.  
فإذا كان هذا هو الحال في مورد القضايا فليكن كذلك في مورد  
المفردات والتصورات، فإنّ المفاهيم المفردة مثل القضايا تنقسم إلى مفهوم  
بديهي وغير بديهي، فالوجود، والوجوب، والضرورة، والكثرة والوحدة من  
المفاهيم البديهية التي تنعكس مفاهيمها في الذهن بلا واسطة، وهذا هو  
الظاهر من الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء، يقول:

«إنّ الوجود والشيء والضروري وغيرها ترسم معانيها في النفس  
ارتساماً أولياً وليس ذلك كما في الارتسام ممّا يحتاج أن يجلب بأشياء أعرف  
منها، فأنّه كما في باب التصديق مبادئ أولية يقع التصديق بذاتها  
وتعبيرها بسببها كذلك في التصورات أشياء هي مبادئ التصرّ، هي  
متصورة بذاتها، وإن أريد أن يدلّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً،  
لمجهول، بل تنبيهاً بالبال باسم أو بعلامة ولو كان كلّ تصور يحتاج إلى أن  
يسبقها تصوّر قبله، لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية، أو لدار وأولى  
الأشياء أن تكون متصورة بنفسها، الأشياء العامة للأمور كلّها مثل  
الموجود والشيء والضروري»<sup>(١)</sup>.

نعم كون مفهوم من المفاهيم من الأمور البديهية لا يعني غناه في  
عامة الأحوال عن كلّ شيء، بل ربما يحتاج الإنسان إلى تنبيه منبه وتذكير  
مذكّر، وإلى تلك النكتة يُشير الشيخ الرئيس، ويقول:

وإذا أريد أن يدلّ عليها، لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً بالبال باسم أو بعلامة وربما كانت في نفسها أخفى منه، لكنّها لخصوصية ما تكون أظهر دلالة وإذا استعملت تلك العلامة تنبّهت النفس على إخطار المعنى بالبال من حيث إنّّه هو المراد وغيره.

ولقد اقتفى صدر المتألهين أثر شيخ المشائين في هذا المقام وذكر حول بداهة الوجود ومفهومه ما أشار إليه الشيخ في كلماته السابقة، فقال:

مفهوم الوجود، نفس التحقّق والصورورة في الأعيان أو في الأذهان، وهذا المفهوم العام، البديهي التصرّو، عنوان لحقيقة بسيطة نورية، وهو أبسط من كلّ متصرّو، وأوّل كلّ تصوّر وهو تصوّر بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته.

فإذا أريد تصوّره للغفلة عنه، فإنّما يريد تصوّره على ذلك على سبيل التنبيه والإخطار بالبال، فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه كالثابت والحاصل ومفهومه معنى عام.<sup>(١)</sup>

إلى هنا خرجنا بالتأثيرات التالية:

١. الوجود من المفاهيم البديهية العامة.
٢. الوجود أبسط المفاهيم وأعمّها، والمفهوم العام يحظر في الذهن قبل الخاص.

٣. مثل الوجود بين المفاهيم المفردة كمسألة اجتماع النقيضين وارتفاعهما بين التصديقات، فلو كان الثاني أحقّ الأقاويل في مجال التصديقات، فالأول أحقّ الأقاويل في عالم التصورات.

بل يمكن أن يقال أنّ الوجود أشدّ بداهة من قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، لأنّ التصديق بمثل هذه القضية (يمنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما) يتوقّف على فهم الإيجاب والسلب والوجود والعدم حتّى يقال باستناع اجتماع الوجود والعدم أو الإيجاب والسلب

نعم يصحّ كون قضية بديهية ومفرداتها نظرية بأن يكون الحكم فيها على نحو لثو وقف الإنسان على مفاهيم مفرداتها لجزم بثبوت المحمول للموضوع بالبداهة، ولكن أمّ القضايا ليست من هذا الباب، بل هي بديهية من جانب المفردات أولاً ومن جانب الحكم ثانياً.

أما كون الحكم بديهيّاً فلا يحتاج إلى بيان ولا يشكّ فيه أيّ إنسان موضوعي إلا أن يكون سوفسطائياً شاكّاً في كلّ شيء حتّى في شكّه.

وأما كون المفردات بديهية فيكفي فيه قول الشيخ في الإلهيات:  
إنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنّه مبدأ أول لكلّ شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء.<sup>(١)</sup>

## التعريف للماهية بالماهية

هذا برهان آخر على غناء الوجود عن التعريف ويتلخص هذا البرهان في قولهم المشهور «التعريف بالماهية للماهية، والمراد أنّ التعريف يتحقق بالماهية لما له ماهية، أي لما له قابلية لأن يقع في الذهن ويحصل فيه، فكأنّ التعريف تلاعب بالمفاهيم يُستوضح مفهوم من المفاهيم بمفهوم آخر، وهذا إنّما يتحقق في الأعيان الخارجية التي لها مفاهيم باسم الحدود لا تأبى أن تنعكس في الذهن كما لا تأبى أن تتحقق بالوجود في الخارج، فالحيوان الناطق الذي هو حدّ للإنسان مفهوم غير آب من أن ينعكس في الذهن ويوجد بالوجود الذهني كما هو غير آب من أن يتحقق في الخارج ويتأصل بالوجود الخارجي.

ولذلك فالإنسان خاضع للتعريف بالرسم والحدّ، لأنّه مشتمل على حدّ (الحيوان الناطق) له قابلية الظهور في الذهن كما له قابلية الظهور في الخارج، فهو يظهر تارة بالوجود الذهني وأخرى بالوجود الخارجي وكلّ شيء كان كالإنسان واجداً لهذا النوع من الحدّ القابل للظهورين فهو خاضع للتعريف.

وأما إذا كان الشيء نفس العينية الخارجية والواقعية الحقيقية على نحو يأبى عن ترك الخارج والظهور في الذهن، فمثل هذا غير خاضع للحدّ، لما عرفت من أنّ الحد له قابلية الظهور في كلتا النشأتين، وأما العينية الخارجية فهي نفس الخارج عارٍ عن المفهوم، مجردة عن كلّ شيء

سوى الوجود ومثل هذا لا يخضع للتعريف.

وإن شئت قلت: إنّ التعريف بالجنس أو الفصل أو بالعرض الخاص والعام كلّها داخلة تحت المقولات، فالحيوان والناطق داخلان تحت الجوهر، والماشي والضاحك داخلان تحت العرض، وأمّا ما يقابل المقولة ويحقّقها ويخرجها من الظلمة إلى النور، ومن العدم إلى الوجود، فمثل هذا لا يخضع للتعريف، فإنّ التعريف يتحقّق بإحدى المقولات والوجود في مقابلها.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألهين في المشاعر ويقول:

ولأني أقول أنّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين، وهذا يجري في ماعدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل وأخرى بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً فليس لكلّ حقيقة وجودية إلّا نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص.<sup>(١)</sup>

وبالجملة الوجود هو ما يُضفي التحقّق للماهية ويحقّقها في الخارج والذهن، فما كان هذا شأنه يمتنع أن يكون له حدّ ورسم، وبتعبير جامع أن يكون له ماهية.

وبذلك اتضح قولهم التعريف بالماهية للماهية.

يقول العلامة الطباطبائي في هذا المجال: إن حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثية ترتب الآثار كانت عين الخارجية فيمتنع أن تحل الذهن فتبدل ذهنية لا تترتب عليها الآثار لأستلزامه الانقلاب المحال.<sup>(١)</sup>

وبذلك يعلم أن عامة التعاريف للجواهر - مجردها ومادّيا - و الأعراض كلّها تعاريف لحد الوجود لا لنفس الوجود، وبصدد بيان درجة الوجود من حيث الشدة والكمال وإلاّ فنفس الوجود لا يقع في إطار التعريف ولا يتصوّر في الذهن، لأنّ واقعه واقعية كونية عين المنشئية للآثار، والذهن على طرف مخالف لها، ومثل هذا لا يقع في صقع النفس والذهن وإلاّ يلزم الانقلاب، فإذا عرف الشجر بأنّه جسم نام فالحدّ يتعلّق بدرجة الوجود لا نفسه وأنّ وجود هذا الشيء قد بلغ من التكامل إلى هذا الحدّ ولا يعرف به واقعه.

نعم هناك سؤال وهو أنّنا نتصوّر الوجود الواقعي بمفاهيم كالوجود والكون والعين والثابت فلو كان الوجود نفس العينية الخارجية فما معنى هذه المفاهيم الحاكية عن الخارج.

والجواب أنّ هذه المفاهيم بالنسبة إلى الوجود عنوان مشير كالإشارة بهذا إلى الإنسان، فكما أنّ لفظة «هذا» لا تعبر عن واقع

الإنسان، فهكذا مفهوم الوجود وأمثاله فإنه لا يحكي عن واقع الوجود وإنما هو مفاهيم انتزاعية من الكينونة الخارجية فلا تكون نسبة مفهوم الوجود إلى الوجود الخارجي نسبة الماهية إلى ذبها.

فلنختم المقال بيتين للمحقق السبزواري حيث يقول:

معرف الوجود شرح الاسم	وليس بالحدّ ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء	وكنهه في غاية الخفاء

فقد خرجنا بالنتيجة التالية:

إنّ كلّ شيء واقعيته نفس الكونية الخارجية فهو أرفع من أن يقع في إطار التعريف، فإنّ التعريف بالمفاهيم والمعرف على طرف النقيض من المعرف، وبذلك يعلم أنّه سبحانه فوق التعريف، ولا يمكن تعريفه بالحدّ والرسم، فإنّ التعاريف إنّما تتحقّق بالماهية وللماهية، وهو سبحانه عينية خارجية ووجود بحث مجرد عن الحد والرسم حسب ما قرر.

## السير التاريخي

### لمسألة أصالة الوجود

إن أصالة الوجود واعتبارية الماهية من المسائل المهمة وهي إحدى المسألتين اللتين تعدّان رأس كلّ معارف، وأوّل من بيّنها وأوضحها وحلّ رموزها وكشف غوامضها هو الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي، فقد طرح هذه المسألة في أكثر كتبه وبالأخص في كتابه المشاعر، وهو في اختصاره جامع لأكثر المسائل.

وأما شيخ المشائين ابن سينا فهو وإن لم يطرح أصالة الوجود كمسألة مستقلة لكن يعلم نظره في الموضوع من البرهان الذي ذكره في مسألة «إنّ الواجب وجود صرف» حيث يستفاد من البرهان أنّ المفاض من العلة الأولى هو الوجود، وأما الماهية فهي أمر تبعي للوجود.

يقول الشيخ في مبحث نفى الماهية عن الواجب:

والذي يجب وجوده بالغير دائماً، إن كان فهو بسيط الحقيقة، لأنّ

الذي له باعتبار ذاته، غير الذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير الواجب عرى من ملابسة ما بالقوة فهو الفرد وغير زوج تركيبى....

إلى أن يقول:

فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنّما يعرض لها وجود من خارج، فالأول لا ماهية له وذوات الماهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود.<sup>(١)</sup>

فإنّ ذيل العبارة، أعني قوله: «فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود وإنّما يعرض لها وجود من خارج» صريح في أنّ المفاض من الواجب هو الوجود، وإنّ ملاك الإمكان (المعلولية) هو اشتغالها على الماهية التي تساوى إليها نسبة الوجود والعدم، ثمّ استنتج من هذا أنّ الوجود العاري من الماهية فهو واجب، إذ لا ملاك للإمكان فيه.

وبعبارة أخرى: هو فعلية محضة لا شيء مركّب ممّا بالقوة (الماهية) وما بالفعل. ولذلك يستغني عن العلة والجعل.

ويقرب من ذلك المحقّق الطوسي فأنّه وإن لم يبحث عن أصالة الوجود بصورة مسألة مستقلة، لكنّه يقول في مبحث الإمكان ما هذا نصّه:

إذا صدر عن المبدأ الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة

١. الشفاء: ٣٠٥، بحث نفي الماهية عن واجب الوجود.

للاوّل بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فإذن هاهنا أمران معقولان، أحدهما الأمر الصادر عن الأوّل وهو المسمّى بالوجود، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّى بالماهية.<sup>(١)</sup>

فإنّ الذيل حاك عن أنّ الصادر الأوّل هو الوجود وأمّا الماهية فتحققت تبعاً للوجود. نعم ربما يظهر من الشيخ ابن سينا خلاف ما ذكرنا كما في مسألة إنكار أرباب الأنواع، وإليك بيانه:

### أرباب الأنواع وأصالة الماهية

اختلفت وجهات نظر الفلاسفة حول مسألة أرباب الأنواع، والمراد منها أن يكون لكلّ ماهية من الماهيات المتأصلة فرد مجرد تامّ عليه تدبير أفراد الماهية الطبيعية، فالإنسان ماهية، فله فرد تام مجرد شأنه تدبير الأفراد غير المجردة من هذه الماهية، وهكذا سائر الأنواع كالفرس والبقر، فالفرد المجرد منها رب يرعى سائر الأفراد الطبيعية، فالإشراقيون ذهبوا إلى ثبوت أرباب الأنواع، وأمّا المشائون فهم من المنكرين لها أشدّ الإنكار.

ومبنى إنكارهم هو أنّه يمتنع أن يكون لماهية واحدة فردان أحدهما مادي والآخر مجرد، إذ لو كان التجرد مقوماً للماهية فالفرد

المادي ليس من أفراد النوع وإن كانت المادية من مقومات الماهية فالمجرد ليس من أفراد الماهية.

وبعبارة أخرى: إنكارهم مبني على أصالة الماهية، لأنّ الماهية هي حدّ الشيء، فلو كان التجرد من أجزاء الحد فالمادي يكون خارجاً عن الحد، وإن كانت المادية من أجزاء الحد فالمجرد ليس من مصاديق النوع أخذاً بالأصل المسلم بين الفلاسفة من امتناع التشكيك في الماهية.

وهذا يدلّ على أنّ شيخ المشائين ومن تبعه غفلوا عن أصالة الوجود وذهبوا إلى أصالة الماهية، ومن المعلوم أنّه لا يتصور التشكيك فيها، بأن يكون لها عرض عريض ومراتب مختلفة بالشدة والضعف، لأنّ الماهية هي حدّ الشيء وهو أمر دقيق فلو أخذت فيها الشدة (كالتجرد) فلا يكون الفرد المادي الضعيف من مصاديقها وهكذا العكس. ولو كانوا من القائلين بأصالة الوجود، لانهلّ الإشكال، لأنّ مصبّ التشكيك ليس هو الماهية، بل الوجود له عرض عريض فالاختلاف في مظاهر الماهية لا في نفسها.

ومع ذلك كلّه فالشيخ الرئيس في أغلب كتبه على القول بأصالة الوجود وقد نقل صدر المتألهين شيئاً كثيراً من كتب الشيخ كالمباحثات، والتعليقات كلّها تحكي عن ذهابه إلى أصالة الوجود<sup>(١)</sup> كما نقل عن

(بهمنيار تلميذ الشيخ) العبارة التالية الظاهرة في كونه قائلاً بأصالة الوجود:

«الوجود حقيقته أنه في الأعيان وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»<sup>(١)</sup>

نعم أول من طرح أصالة الوجود والماهية في آثاره بصورة مسألة من المسائل الفلسفية هو شيخ الإشراق السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ) فقد اهتم بإثبات أصالة الماهية واعتبارية الوجود إلى حد اقتنع بها صدر المتألهين في فترة من فترات حياته، حيث يقول:

إنّ للقائلين باعتبارية الوجود وكونه من المقولات الثانية والاعتباريات الذهنية حججاً قوية، لا سيما ما ذكره شيخ الإشراق في حكمة الإشراق والتلويحات والمطارحات، فأنه غير قابل للدفع، ودقيق المسلك.<sup>(٢)</sup>

ثم استأثرت المسألة باهتمام خاص من قبل كبار فلاسفة الإسلام بعد رحيل شيخ الإشراق، وأقام حماة كلّ من القولين براهين على صحة مدّعاهم.

وقد كان السيد المحقق الداماد (المتوفى ١٠٤٠ هـ) من حُماة القول بأصالة الماهية إلى نهاية عمره، وكان السيد يومذاك من أعظم المحققين

١. الأسفار: ١/ ٣٩، نقلاً عن التحصيل لبهمنيار.

٢. الشواهد الربوبية: ٩.

في الفلسفة الإسلامية حيث يصفه تلميذه صدر المتألهين الشيرازي  
بالنحو التالي :

أخبرني سيدي و سندي وأستاذي واستنادي في المعالم الدينية  
والعلوم الإلهية والمعارف الحقة والأصول اليقينية، السيد الأجل الأنور  
العالم المقدس الأطهر الحكيم الإلهي والفقيه الرباني سيّد عصره وصفوة  
دهره الأمير الكبير والبدر المنير علامة الزمان وأعجوبة الدوران المسمّى  
به محمد باقر الملقب بـ«الداماد المحسن» قدس الله عقله بالنور الرباني  
عن أستاذه أو خاله المكرم الشيخ عبد العال.

وقد كان صدر المتألهين في تلك الفترات أشدّ اعتناقاً لأصالة  
الماهية من الشيخ السهروردي حيث إنّ شيخ الإشراق يرى أنّ العقول  
القدسية والنفوس الكلية وجودات بسيطة ليست لها ماهية، ويحكي  
صدر المتألهين عنه ذلك القول:

النفوس وما فوقها من المفارقات أنّيات صرفة ووجودات محضة.<sup>(١)</sup>  
ولكنّه ﷺ يرى أنّ الموجود، محض الوجود والانتية، ليس إلّا  
الواجب، وأمّا غيره مطلقاً فهو موجود مركب من ماهية ووجود.  
ومن حمة أصالة الماهية هو السيد صدر الدين المعروف بالسيد  
السند فقد كان في برهة من حياته ذاباً عن أصالة الماهية.  
وأما صدر المتألهين فقد كان شديد الذب عن أصالة الماهية تبعاً

١. الأسفار: ١/ ٤٣، نقلاً عن التلويحات.

لأستاذة الداماد غير أنه عدل عن هذا الرأي وأخذ بأصالة الوجود التي بنى عليها أصولاً فلسفية وعرفانية كما سيوافيك، ويقول في هذا الشأن:

وإني كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى هداني الله وانكشف لي انكشافاً أنّ الأمر على خلاف ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأنّ الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود»<sup>(١)</sup>.

نعم كان لصدر المتألهين الفضل الكبير في تشييد دعائم هذه المسألة وتبيينها، وقد استمر البحث في هذه المسألة إلى يومنا هذا، والمختار لجل الحكماء بعده لولا الكل هو أصالة الوجود غير ما ربما نرى الخلاف من بعضهم كالشيخ أحمد الاحسائي حيث مال إلى أصالة كلّ منهما أو الحكيم المعاصر الشيخ صالح المازندراني حيث جنح إلى أصالة الماهية.

نعم قد شرحها وأوضحها صدر المتألهين في غير مورد من كتبه وأخص بالذكر من بين كتبه، كتاب المشاعر فإنّه في عين الإيجاز أثر جامع لعامة المسائل الفلسفية ويعد أثراً خالداً على جبين الدهر.

## تحرير محل النزاع

قد احتدم جدال طويل بين الفلاسفة حول أصالة الوجود والماهية عبر قرون، وقد صار الغموض في تحرير محل النزاع سبباً لاستمرار الجدال إلى يومنا هذا، فلو كان محل النزاع محرراً بصورة واضحة لما استمر الجدال هذه المدة المديدة. ولظهرت شمس الحقيقة، وأضاءت الأفكار وانقشعت سحب الجهل عن الأذهان.

وها نحن نعرض بعض التصورات في تحرير محل النزاع حتى يتبين صدق قولنا، وهو أنّ قسماً من الباحثين أطنبوا الكلام في المسألة دون أن يمتلكوا أي تصوّر واضح حيال محل النزاع، وإليك مقتطفات من أنظارهم تعرب عن ذلك.

١. كان بعض المشايخ يذهب إلى أنّ النزاع في المسألة لفظي لا حقيقي، وكان يستدلّ على ذلك باتّفاق الجميع على أنّ ما هو الموجود في الخارج هو الأصيل فطائفة تسمّيه بالوجود وأخرى تسمّيه بالماهية.<sup>(١)</sup>

١. سمعناه عن بعض المشايخ قدس الله أرواحهم.

٢. ربما يتصور إلى أن النزاع في أصالة الماهية منصب على أصالة المفهوم الكلي من الماهية كالإنسان الذي ربما يعبر عنه بالكلي الطبيعي وهي في حد ذاته لا كلي ولا جزئي ولا موجود ولا معدوم. ولكنه باعتبار انتسابه إلى الجاعل يكون جزئياً وباعتبار عدم انتسابه كلياً.

وأنت خير بآته كيف يمكن أن ينسب إلى مشاهير الفلسفة والعرفان كالسهروردي ومن تبعه أنهم كانوا يقولون بأصالة المفهوم المجرد الذي يعرضه الكلية في الذهن و الجزئية في الخارج، ويعرضه الوجود بلحاظ الانتساب والعدم بلحاظ عدمه.

ولما كان التركيز على أن محل النزاع هو أصالة المفاهيم المجردة أمراً غريباً حاول السيد المحقق الطباطبائي توجيه نظريتهم وقال: إن النزاع بين الطائفتين نزاع واضح لا نزاع لفظي على نحو لو تدبر أحد في المسألة لوقف على الحق الواضح.

يلاحظ عليه: كيف يمكن أن ينسب إلى أساطين الفلسفة كالسهروردي والمحقق الداماد والسيد السند أنهم كانوا يقولون بأصالة المفاهيم الذهنية، وأنهم لو كانوا متدبرين في مضاعفات هذا القول لرجعوا عن النظرية إلى نظرية أخرى.

وحصيلة الكلام: أن النزاع ليس لفظياً، كما روي عن بعض الأساطين، ولا واضحاً كما تصوره السيد الطباطبائي، وجعل مركز النزاع في أصالة مفهوم الإنسان الطبيعي الذي ليس في حد ذاته موجوداً ولا

معدوماً ولا جزئياً ولا كلياً، لأنّ هذا ليس شيئاً يقبل انتسابه إلى أعظم الفلاسفة.

### مختار الحكيم السبزواري في تحرير محل النزاع

إنّ النزاع ليس في أصالة المفهوم المجرد عن الجزئية والكلية والوجود والعدم العاري عن أيّ تحصل وتعين، فإنّ ذلك ليس قابلاً للنزاع ولا يمكن أن يقال أنّه منشأ للأثر، بل النزاع في الماهية المنتسبة إلى الجاعل (العلة) حيث إنّ انتسابها إلى الجاعل تكتسب حيثية زائدة على ذاته على نحو يصحّ أن يحمل عليه لفظ الموجود، فعندئذٍ يقع الكلام فيما هو الأصيل بعد هذا الانتساب الذي يمكن أن ينسب إليه جميع الآثار فهل الأصيل هو الماهية المكتسبة، حيثية زائدة على ذاته، أو الأصيل هو نفس الحيثية الزائدة التي أضفت على الماهية، التحققّ والعينية.

وبعبارة واضحة: إنّ الماهية قبل الانتساب إلى الجاعل ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، لا كلية ولا جزئية، وليس لها أيّ أثر، ولكنّه بعد انتسابها إلى الجاعل واكتسابها حيثية خارجية باسم الوجود، يقع الكلام في ما هو الأصيل هل هو نفس الماهية الحاملة للحيثية، أو نفس الحيثية العارضة التي أضفت على الماهية تحقّقاً وعينية، فالقائل بأصالة الماهية يقول بالقول الأول، والقائل بأصالة الوجود يقول بأنّ الأصيل هو الحيثية العارضة.

وهذا هو الذي يستفاد من كلام المحقق السبزواري في شرح منظومته وتعاليقه على الأسفار يقول:

إنّه باتّفاق الفريقين، المهية من حيث هي ليست إلّا هي، فكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود، فإنّ ضم معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجودية! وقول الخصم إنّ المهية من حيث هي وإن كانت في حدّ الاستواء، إلّا أنّها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إليه صارت مصداقاً لحمل موجود، خال عن التحصيل، إذ بعد الانتساب إن تفاوتت حالها، فما به التفاوت هو الوجود، وإن تحاشى الخصم عن اسمه وكانت تلك الإضافة إشراقية لا مقولية، لأنّها اعتبارية كالوجود الاعتباري، وإن لم تفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود، لزم الانقلاب وإن لم تستحق كانت باقية على الاستواء.<sup>(١)</sup>

فإنّ الإمعان فيما ذكره المحقق السبزواري يعرب عن أنّ المفهوم المجرد عن أيّ تحصل وتعيّن ليس داخلاً في محل النزاع، وإنّما الداخل فيه هو الماهية المنتسبة إلى العلة، وعندئذٍ فهل الأصيل هي نفس الماهية المنتسبة إلى الجاعل على نحو يكون الآثار للماهية بعد الانتساب، أو أنّ الأثر لنفس الحيثية العارضة ولو صارت الماهية منشأً للآثر فإنّها هو

بفضل الوجود؟

والحاصل: أنّ هنا أصيلاً واحداً، فهل هو نفس الماهية بعد الانتساب إلى الجاعل واكتساب الحيثية، أو أنّ الأصيل هو نفس الحيثية الطارئة على الماهية التي جعلها من الأعيان؟

### أصالة الماهية تعبير عن مسألة أخرى

قد عرفت ما هو المختار لدى الحكيم السبزواري في تحرير محل النزاع وإنّ الطرفين قد اتّفقا على سلب الأصالة عن المفاهيم المجردة عن الحيثية العارضة عليها (الوجود).

وإنّما الكلام فيما هو الأصيل بعد اكتساب الماهية من جانب الجاعل، تلك الحيثية العارضة فهل الأصيل عندئذٍ هو الماهية المكتسبة لها أو الأصيل نفس تلك الحيثية الطارئة.

فالقائل بأصالة الماهية يتبنّى الوجه الأول، والقائل بأصالة الوجود يتبنّى الوجه الثاني، هذا هو الذي ذكره الحكيم السبزواري.

وفي ظني (وظن الألمي صواب) أنّ القول بأصالة الماهية تعبير ثان عن مسألة أخرى لها قيمتها الخاصة في المباحث الفلسفية ويعلم ذلك بتقديم مقدمة:

وهي أنّ الوساطة قد تطلق ويراد بها الوساطة في الإثبات وهي ما يكون سبباً لحصول اليقين بالنتيجة وهي كالتغيّر الذي هو دليل على ثبوت الحدوث للعالم فيقال: العالم متغير وكلّ متغيّر حادث فالعالم

حادث .

فالصغرى والكبرى أو حد الوسط أعني التغير واسطة في حصول اليقين والتصديق بالنتيجة وأما الواسطة في غير الإثبات فتنقسم إلى واسطة في الثبوت وواسطة في العروض .

أما الأولى فإذا كان ذو الواسطة موصوفاً بأثر الواسطة حقيقة فهو واسطة في الثبوت وذلك كالنار تحت القدر، فذو الواسطة أي الماء في القدر حارّ موصوف بالحرارة كنفس النار التي هي الواسطة .

وأما إذا كان ذو الواسطة غير موصوف بأثر الواسطة إلا مجازاً ومسامحة . فهذا ما يطلق عليه الواسطة في العروض كقولنا: جرى الميزاب فإن نسبة الجريان إلى الميزاب بواسطة الماء وهو موصوف بالجريان حقيقة ولكن ذا الواسطة أعني الميزاب غير موصوف به إلا مجازاً و مسامحة .

إذا عرفت ذلك فنقول :

إنّ القائل بأصالة الماهية يرمي من وراء هذا القول إلى مسألتين مهمتين في الفلسفة الإسلامية ألا وهما :

١ . الوجود واسطة في الثبوت بالنسبة إلى الماهية .

٢ . الماهية مجعولة خلافاً للمعتزلة .

فعلى ضوء هذا ليس القول بأصالة الماهية في مقابل أصالة الوجود بل يرمي إلى أمرين مهمين ، ويتّضح ذلك بالبيان التالي :

### الماهية متحققة بتحقيق الوجود

إنَّ القائل بأصالة الماهية لا ينكر أصالة الوجود ويرى أنَّ الأصالة له ، ولكنَّه يريد من القول بأصالة الماهية أنَّ الوجود واسطة في الثبوت بالنسبة إلى الماهية وإنَّها كالوجود متحققة في العين بتحقيق الوجود ، في مقابل من يرى الوجود واسطة في العروض ، وإنَّ التحقق للوجود لا للماهية لا ذاتاً ولا اكتساباً .

وعلى ضوء ذلك فلا يكون القول في أصالة الوجود وأصالة الماهية قولين متعارضين وإنَّما يريد القائل من وراء القول بأصالة الماهية ، هو التركيز على أنَّ الإنسانية متحققة في الخارج في ظل الوجود فالوجود موجود حقيقة والإنسان موجود كذلك في ظل الوجود ، خلافاً لبعض العرفاء الذين لا يرون للماهيات تحققاً في الخارج بل يهتفون بأنَّ الماهيات أو الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود .

وفي كلام الحكيم السبزواري الماع إلى ذلك حيث يقول :  
اعلم وفقنا الله وإياك أنَّه لا خلاف يعتد به بين المشائين وأهل الإشراق وغيرهم من المحققين في وجود الكلبي الطبيعي المعبر عنه بالماهية في ألسنة الحكماء وبالعين الثابت في لسان العرفاء وبغير ذلك وإنَّما الخلاف في أنَّها بعد جعل الجاعل ، موجودة بالأصالة والوجود واسطة في الثبوت أو موجودة بالعرض والوجود واسطة في العروض .<sup>(١)</sup>

## الماهية مجعولة خلافاً للمعتزلة

أنّ التركيز على أصالة الماهية ليس بمعنى التركيز على أصالة المفهوم المجرد عن كلّ تحصل، بل الغاية من الإصرار عليها، لأجل التنبيه على تعلّق الجعل به، وأنها غير غنية عن الجعل ردّاً لما عليه المعتزلة من أنّ الثبوت أعم من الوجود وأنّ الماهيات قبل الوجود لها ثبوت وتقرر في ظروفها ومراكزها.

ولما لم يكن للماهية أيّ ثبوت قبل الوجود وكان الثبوت والوجود مترادفين أرادوا بالقول بأصالة الماهية الردّ على عقيدة المعتزلة من تقرر الماهيات وثبوتها في وعائها قبل الوجود، وذلك بالقول بتعلّق الجعل بالماهية وأنها غير غنية عن الجعل.<sup>(١)</sup>

وعلى ذلك فالقول بأصالة الماهية لا يعني كونها أصيلة دون الوجود، بل بمعنى تعلّق الجعل بها خلافاً للمعتزلة القائلة بثبوتها قبل الجعل.

وهذا هو الذي يشير إليه المحقّق اللاهيجي في عبارته التالية:

«إنّ المراد بكون المجعول هو الماهيات هو نفي توهم أن تكون الماهيات ثابتات في العدم، بلا جعل ووجود؛ ثمّ يصدر عن الجاعل، الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود، فإذا ارتفع

١. وعلّق المحقّق السبزواري على هذه العبارة بقوله: «أي الماهيات التي تغاير الوجود، عند تحليل العقل وتعلّمه، وجودات معروضة عرضاً عقلياً لوجودات أخرى». الأسفار، قسم التعليقات: ١/ ٢٤٨.

التوهم فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن يتيقّن ان لا ماهيات قبل الجعل و إلى هذا يؤول مذهب أستاذنا الحكيم المحقّق الإلهي - قدّس الله سرّه - في القول بجعل الوجود، فإنّه يصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات والماهيات مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم».

ثمّ إنّّه استشهد بكلام المحقّق الطوسي التالي :

«إذا صدر عن المبدأ الأوّل شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأوّل بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل، غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فإذا هاهنا أمران معقولان: أحدهما الأمر الصادر عن الأوّل و هو المسمّى بالوجود؛ الثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّى بالماهية»<sup>(١)</sup>.

وهذه التعابير تحكي عن أنّ القول بأصالة الماهية إشارة إلى مجعوليّتها، والقول بمجعوليّتها لأجل الردّ على النظرية التي تذهب إلى ثبوتها قبل الوجود.

ولولا أنّ القول بأصالة الوجود يوهم غناء الماهية عن الجعل، الموهّم أيضاً لتقرّرها قبل الوجود لم يكن هناك أيّ داع للقول بأصالة الماهية وإنّما اختاروا هذا العنوان (أصالة الماهية) لأجل نفي الثبوت لها قبل الوجود، وذلك لأجل تعلّقها بالجعل.

ما ذكرناه من الوجهين هو الصحيح في تفسير أصالة الماهية  
غير أنه يظهر من كتب القوم أنهم يفسرونها بوجهين آخرين غير  
صحيحين ونشير إليهما بعد ذكر مقدمة حول المعقولات .

### المعقولات الأوليّة والثانويّة

إنّ الحكماء قسّموا المعقولات إلى أوليّة وثانويّة، فقالوا:

إنّ العارض ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ . عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في  
الخارج كالسواد، وهذا هو المسمّى بالمعقول الأولي .

٢ . عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في  
الذهن كالكلية .

٣ . عارض يكون عروضه للمعروض في الذهن لكن اتّصاف  
المعروض به في الخارج كالأبوة فأنّها وإن لم يحاذيها شيء في الخارج  
كالكلية لكن الاتصاف بها في الخارج .

وكلا القسمين معقول ثان .

إذا عرفت ذلك فلنذكر الوجهين في تفسير «أصالة الماهية» :

### الأول: أنّ العروض والاتصاف كلاهما في الذهن

الواقعية بتمام معنى الكلمة للماهية وأمّا الوجود فليس له واقعية  
سوى الحصص الذهنية، والحصص الذهنية عبارة عن إضافة مفهوم

الوجود في الذهن إلى الماهيات ، وعلى ذلك فالمضاف (الوجود) وإضافته إلى الماهية (الاتصاف) في الذهن فيكون من المعقولات الثانوية التي يكون العروض والاتصاف كلاهما في الذهن كالكلية ، فليس للوجود في الخارج مصداق كما يقول به القائلون بأصالة الوجود ولا منشأ انتزاع حتى يكون من قبيل القسم الثاني للمعقولات الثانوية .  
والحاصل : أنّ العقل بالتعمل والتحليل يصل إلى مفهوم الوجود العارض على الماهية .

وهذا هو الذي ينقله المحقق السبزواري عن القائلين بأصالة الماهية ، ويقول : ليس للوجود أفراد حقيقة تخالفه بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقيصة سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق ، المتفاوت عندهم ، بمجرد عارض والإضافة إلى مهية مهية ، فالوجود عندهم اعتباري والحصص الذهنية كيباض هذا الثلج وذاك في الخارج حيث إنها متماثلة متفقة في اللوازم .<sup>(١)</sup>

إنّ تفسير أصالة الماهية بهذا المعنى نابع من التوغل في القول بأصالة الماهية ، ففي هذه النظرية الوجود لا مصداق له ولا منشأ انتزاع له في الذهن .

**الثاني: أنّ العروض في الذهن والاتصاف في الخارج**

إنّ الأصل في عالم التحقق وإن كان هو الماهية ، والوجود وإن

لم يكن له مصداق في الخارج لكن له منشأ انتزاع بمعنى اتصاف الماهية بحيثية تصحح انتزاع مفهوم الوجود منها.

وهذا كمفهوم الإمكان والشيئية، إذ ليس لهما في الخارج مصداق، بأن يقال هذا إمكان أو هذه شيئية غير أنّ الموجود في الخارج ذو حيثية تصحح انتزاع المفهومين منه، ولذلك يوصف الموجود الخارجي بالممكن والشيء.

وعلى هذا يكون الوجود من المعقولات الثانية من قبيل القسم الثاني، فعروض الوجود للماهية في الذهن واتصاف الماهية به في الخارج. وهذا الوجه وإن كان أقلّ وطأً من الأول لكنّه أيضاً غير صحيح.

وحصيلة الوجهين: أنّ القائل بأصالة الوجود يرى الواقعية له ولكن للوجود مراتب مختلفة منها ما يكون فوق الحد وفوق أن يحيط به شيء، وهو ما إذا كان وجوداً صرفاً كواجب الوجود.

ومنها ما يتحدد حسب تنزله عن المقام الشامخ، فيتحدد بحد الجوهر والعرض والتجرد والمادة على نحو يكون جعل الوجود وإيجاده غير منفك عن تحدده بالعرض والجوهر وغيرهما، فهذه هي نظرية القائلين بأصالة الوجود، فالماهية نتيجة تنزل الوجود ووقوعه في مرتبة دون مرتبة الواجب.

وهذا بخلاف القول بأصالة الماهية فالعينية لها وأما مفهوم

الوجود فإما هو أمر ذهني مطلق إذا كان عروضه واتصاف الماهية به في الذهن كما في الوجه الأول، وإما هو أمر انتزاعي إذا كان عروضه للماهية في الذهن واتصاف الماهية به في الخارج نظير الإمكان والشيئية كما في الوجه الثاني .

### نظريتان شاذتان

١ . القول بأصالتهم معاً .

٢ . التبعض في الأصالة .

أما الأول فقد نسب إلى الشيخ أحمد الأحسائي قوله بأصالة الوجود والماهية معاً .

ومن المعلوم أنّ لهذا القول مضاعفات واضحة أشار إلى بعضها المحقق السبزواري في تعليقه على شرحه نذكرها واحداً تلو الآخر .

١ . لزم أن يكون كلّ شيء شيئين متباينين

إنّ التركيب بين الشيئين لا يتحقّق إلّا بسلب الفعلية من كلا الجزئين أو من أحدهما حتّى يكون أحدهما عين الآخر، وإلّا فلو احتفظ كلّ من الجزئين بفعليته، يمتنع التركيب .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ من القواعد الفلسفية هو أنّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبى له ماهية ووجود، فلو قلنا بأصالة كلّ منهما لزم امتناع التركيب، إذ يمتنع التركيب من شيئين أصيلين ومستقلين .

## ٢. لزوم التركيب الحقيقي في الصادر الأول

توضيحه : أنّ الواحد من جميع الجهات لا يصدر منه إلا شيء واحد ، فالله سبحانه واحد من جميع الجهات ، فالصادر الأول يجب أن يكون مثله في البساطة وإلا يلزم صدور الكثير عن الواحد ، فلو كان لكل من الوجود والماهية أصالة وعينية يلزم التركيب في الصادر الأول ، لأنّه ممكن وكلّ ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود .

## ٣. لزوم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية

توضيحه : أنّ القول بأصالة الوجود يعني تحقق الماهية وإفاضة العينية عليها في ظل عينية الوجود ، فلو كان كلّ من الوجود والماهية أصيلاً ومتحقّقاً ، للزم أن لا يكون الوجود محققاً للماهية بل كلّ متحقّق بنفسه .

## ٤ . لزوم عدم انعقاد الحمل بين الوجود والماهية

إنّ ملاك الحمل أن يكون المحمول غير مستقل ولا بشرط حتّى يصحّ حمله على الموضوع ، ولذلك يصحّ أن يقال : زيد قائم ، ولا يصحّ أن يقال : زيد قيام ، وما هذا إلا لأنّ القائم أخذ (لا بشرط) ، و أنّه من شؤون الموضوع وخصوصياته فيحمل على الموضوع ، وهذا بخلاف القيام فانه مفهوم مستقل ليس من شؤون الموضوع أخذ

(بشرط لا)، فلا يحمل عليه، وبناء على ذلك فلو كان لكلّ من الوجود والماهية حظ من الأصالة لامتنع حمل الماهية على الوجود أو حمل الوجود على الماهية مع أنّا نرى أنّه يصحّ القول بأنّ الإنسان موجود والشجر موجود.

وبعبارة أخرى: إنّ الحمل هو الهووية والتصريح بالوحدة وهو على طرف النقيض من أصالة الأمرين، لأنّ أصالتهما رمز التعدد والاثنية، وأين هما من الحمل.



### التبعيض في الأصالة

ذهب صاحب هذا القول إلى أنّ الأصيل في الواجب، هو الوجود، وفي غير الواجب هو الماهية، أو أنّ الأصل في المجردات هو الوجود وفي غيرها هو الماهية، وهذا القول كالقول بأصالتهما، لا يخلو من توال فاسدة أهمها أنّه يعرب عن القول بالاثنية في دار التحقق، مضافاً إلى أنّ أدلّة كلا القولين ترد هذا التفصيل.

## أصالة الوجود

و

### براهينها

استدلّ القائلون بأصالة الوجود ببراهين متعدّدة على ما يتبنّونه، فذكر صدر المتألّهين منها ثمانية، وفي الوقت نفسه انتخب منها الحكيم السبزواري براهين ستة .

غير أنّ المشكلة في قسم من هذه البراهين هي وحدة بعضها مع بعض جوهرأ فكأنّ روح البرهان واحد والصور مختلفة، وسنشير إلى ذلك في أثناء البحث .

### البرهان الأوّل: حقيقة كلّ شيء هو وجوده

إنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة إذ غيره، به

يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره - أعني الماهيات - به في الأعيان لا بنفسها. <sup>(١)</sup>

حصيلة البرهان: أنّ حقيقة كل شيء من الإنسان والحيوان والشجر إنّما هو وجوده، فلولا الوجود لا يترتب عليه أثر من آثارها ولا يحكم عليه بحكم من أحكامها.

فإذا كانت حقيقة كل شيء رهن وجودها فنفس الوجود أولى بأن يكون أحقّ الأشياء.

وبعبارة أخرى: إذا كانت الماهية متحقّقة بالوجود في الأعيان وذات أحكام وآثار بفضلها، فالوجود أولى بأن يكون متحقّقاً بالذات في الأعيان.

هذا هو حاصل البرهان ولا يخفى أنّ ظاهر البرهان ليس إلّا نفس المدعى، وللقائل بالخلاف أن يعكس، ويقول: حقيقة كل شيء هو ماهيته، السخ، فلا محيص من توضيح البرهان بنحو يخرج عن كونه مصادرة بالمطلوب، فنقول:

إنّ الماهية بما هي هي ليست إلّا هي، لا تعدّ من الحقائق ولا من الأعيان، ما لم يصدق على فرد خارجي، بأن يقال: هذا إنسان وهذا شجر، وملاك الصدق هو اتحاد الماهية مع الفرد، في الوجود،

والهُوْهُوِيَّةُ فِي التَّحَقُّقِ . وَهَذَا إِنْ دَلَّ عَلَى شَيْءٍ فَإِنَّمَا يَدَلُّ عَلَى الْأَصَالَةِ لِلْوُجُودِ لَا لِلْمَاهِيَةِ ، لِافْتِرَاضِ أَنَّهَا بِنَفْسِهَا لَا تَعَدُّ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا مِنَ الْأَعْيَانِ وَلَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهَا الْأَثَرُ ، إِلَّا إِذَا تَحَقَّقَ فِي فَرْدٍ ، وَحَمَلَتْ عَلَيْهِ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ الصَّنَاعِيِّ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَصِيرُ مِنَ الْحَقَائِقِ وَمَلَكَ الْحَمْلِ الَّذِي يَدُورُ عَلَيْهِ صَيُورُوتُهَا مِنَ الْحَقَائِقِ ، هُوَ الْوُجُودُ ، وَهُوَ آيَةُ أَصَالَةِ الْوُجُودِ .

وَنَتِيجَةُ هَذَا الْبَيَانِ أَنَّ الْوُجُودَ مُتَحَقِّقٌ بِالذَّاتِ وَإِنَّمَا تَتَحَقَّقُ الْمَاهِيَاتُ بِالْوُجُودِ بِالتَّبَعِ .

وإلى هذا البيان يشير صدر المتألهين ، بقوله :

إِنَّ كُلَّ مَفْهُومٍ - كَالْإِنْسَانِ مَثَلًا - إِذَا قُلْنَا إِنَّهُ ذُو حَقِيقَةٍ أَوْ ذُو وُجُودٍ ، كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّ فِي الْخَارِجِ شَيْئًا يُقَالُ عَلَيْهِ وَيَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِنْسَانٌ . وَكَذَا الْفَرَسُ وَالْفَلَكَ وَالْمَاءُ وَالنَّارُ وَسَائِرُ الْعُنُونَاتِ وَالْمَفْهُومَاتِ الَّتِي لَهَا أَفْرَادٌ خَارِجِيَّةٌ ، هِيَ عُنُونَاتٌ صَادِقَةٌ عَلَيْهَا وَمَعْنَى كَوْنِهَا مُتَحَقِّقَةً أَوْ ذَاتَ حَقِيقَةٍ ، أَنَّ مَفْهُومَاتِهَا صَادِقَةٌ عَلَى شَيْءٍ صَدَقًا بِالذَّاتِ ، وَالْقَضَايَا الْمَعْقُودَةُ - كَهَذَا الْإِنْسَانِ وَذَلِكَ الْفَرَسِ - ضَرْوِيَّاتٌ ذَاتِيَّةٌ . فَهَكَذَا حُكْمُ مَفْهُومِ الْحَقِيقَةِ وَالْوُجُودِ وَمُرَادِفَاتِهِ لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ عُنْوَانُهُ صَادَقًا عَلَى شَيْءٍ حَتَّى يُقَالُ عَلَى شَيْءٍ أَنَّ هَذَا حَقِيقَةُ كَذَا ، صَدَقًا بِالذَّاتِ ، وَتَكُونُ الْقَضِيَّةُ الْمَعْقُودَةُ هَاهُنَا ضَرْوِيَّةً ذَاتِيَّةً أَوْ

ضرورية أزلية. <sup>(١)</sup>

فإذا كانت تدور الحقيقة حول تحقق الماهية في ضمن فرد  
وصدقها عليها، يعلم صدق ما ذكره شيخ المشائين: «أنّ مالا وجود له  
لا ماهية له» وذلك لأنّ الماهية تنتزع من حدود الوجود والمصادق  
الخارجي فلو لم يكن هناك عينية خارجية فما معنى الحدّ؟

كما يعلم تقدم الوجود على الماهية وأنّه لولا انتساب الماهية إلى  
الجاعل لما كان لها تحقق وثبوت، وما ربما يقال: الإنسان موجود  
فإنّما هو للتعليم وإلاّ فالحقيقة الموجود هو الإنسان.

هذا البرهان الذي ذكره صدر المتألّهين وأوضحه بعبارات  
مختلفة يدور حول محور واحد، وهو أنّ المفهوم المجرد بما هو هو  
ليس إلاّ هو ولا تعدّ من الحقائق إلاّ إذا حمل على الفرد الخارجي  
واتحد معه اتحاداً في الوجود.

البرهان الثاني: الوجود هو المخرج للماهية عن حد الاستواء  
إنّ المفهوم المجرد إذا قيس إلى الوجود والعدم يكون نسبته  
إليهما على السواء فليس الوجود جزءاً له وإلاّ يكون واجب الوجود، ولا  
العدم وإلاّ يكون ممتنع الوجود، بل هو في حدّ الذات خال عنهما  
ومساوٍ بالنسبة إليهما.

غاية الأمر أنّ عدم الماهية يكفيه عدم العلة وأمّا الوجود فيحتاج إلى وجود العلة ولولاها لم تخرج عن الاستواء .

فإذا كانت في حدّ ذاتها متساوية بالنسبة إلى أحد الأمرين فما الذي أخرجها عن حد الاستواء وصار مستحقاً لحمل موجود عليه فلا محيص من القول بأنّ انتساب الماهية إلى الجاعل أضفى عليها واقعية صارت بسببها مستحقة لحمل موجود عليها ، وعندئذٍ نقل الكلام إلى تلك الحيشة فما هي فليس هناك إلّا أمران : العدم والوجود ، والأول باطل فلا محيص عن كونها هو الوجود ، فالوجود هو الذي أخرج الماهية عن دائرة العدم وجعلها مستحقة لحمل موجود عليها وإلى هذا البرهان يشير المحقّق السبزواري بقوله :

كيف وبالكون عن استواء      قد خرجت قاطبة الأشياء

وهو يوضحه بقوله : إنّ الماهية باتّفاق الفريقين من حيث هي ليست إلّا هي وكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود فإنّ ضم معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجدية ، وقول الخصم : إنّ الماهية من حيث هي وإن كانت في حدّ الاستواء إلّا أنّها من حيشة مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إليه ، صارت مصداقاً لحمل الموجود خالٍ عن التحصيل ، إذ بعد الانتساب إن تفاوتت حالها فإنّما تفاوتت بالوجود ، وإن لم تفاوت ومع هذا

كانت مستحقة كحمل موجود لزم الانقلاب وإن لم تستحق كانت باقية على الاستواء وهذا خلف.<sup>(١)</sup>

ولعل المحقق السبزواري اقتبس هذا البيان من صاحب الشوارق عند بحثه عن علم الواجب حيث قال:

وما قالوا: إن معنى المجعولية هو أن يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود، فليس بشيء، لأن تلك الحيشية إن كانت اعتبارية فلا جدوى لها وإن كانت حقيقية من شأنها أن يفيض من الجاعل، فلا معنى لحقيقة الوجود سوى ذلك.<sup>(٢)</sup>

كما أن صدر المتألهين يشير إلى هذا البرهان بالبيان التالي ويقول:

لو لم يكن الوجود موجوداً لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم، بيان الملازمة أن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم حتى بذاك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يكن ثبوت أحدهما على الآخر. فلو لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقق هاهنا موجود فلا تكون الماهية موجودة. فإن انضمام معدوم لمعدوم غير معقول، وأيضاً فإن انضمام مفهوم لمفهوم من غير

١. شرح المنظومة: ٨.

٢. الشوارق: ٢.

وجود لأحدهما أو عروضه للآخر أو وجودهما أو عروضهما لثالث غير صحيح.<sup>(١)</sup>

### نظرنا في هذا البرهان

إنّ البرهان الثاني هو نفس البرهان الأول روحاً وملاكاً، فالمبدأ في البرهان الأول أنّ الماهية بما هي هي ليست إلّا هي فلا توصف بالحقيقة ما لم تحمل على فرد خارجي بالحمل الشائع الصناعي وتتحد معه في الوجود كما أنّ المبدأ في البرهان الثاني هو أنّ الماهية بما هي هي لا تخرج عن حدّ الاستواء بنفسها بل بشيء آخر، وليس هو إلّا الوجود. وبعبارة أخرى: إنّ المفاهيم المجردة إذا جردت عن كلّ شيء ولوحظت بما هي هي فلا تكون حقيقة من الحقائق (البرهان الأول) ولا مستحقاً لحمل موجود عليه (البرهان الثاني) وعندئذٍ يجب أن نركز على ما هو السبب الذي جعلها من الحقائق أو مستحقاً لحمل موجود فهو أحد الأمور التالية:

١. العدم، ٢. الماهية، ٣. الوجود.

والأول باطل، والثاني ليس شيء زائداً، فتعيّن الثالث.

وحصيلة الكلام: أنّه ما لم ينضم إلى الماهية حيثية تقييدية لا يكون من الحقائق ولا مستحقاً لحمل موجود، وهذه الحيثية التقييدية

الطاردة للعدم هي الوجود فتعيّنت أصالته، وإلى ما ذكرنا يشير الحكيم الإصفهاني بقوله:

يختص بالوجود طرد العدم إذ ما سواه عدم أو عدمي  
يريد بما سوى العدم الماهية التي هي العدمي.

### البرهان الثالث: الاختلاف بين نحوي الكون للماهية

أثبتت البراهين العلمية أنّ الموجود في الذهن هو نفس الموجود في الخارج وأنهما يتحدان ماهية ويختلفان وجوداً وظهوراً. وبعبارة أخرى: أنّ الموجود في الخارج ينتقل إلى الذهن بتمام واقعيته ولا يختلف إلّا في الوجود، فالواقعية واحدة والوجود متعدّد، وليس الموجود في الذهن شبح الخارج وإلّا يلزم انسداد باب العلم إلى الخارج، ولذلك صار القول بالشبح وما يقرب منه سبباً للسفسطة وإنكار العلم بالحقائق الخارجية.

وإلى هذه الحقيقة: «وحدة الموجودين في الحقيقة والاختلاف في الوجود» يشير قولهم: «انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات».

وعلى ضوء ذلك فلو كانت الأصالة للماهية فهي محفوظة في كلا الظهورين، فيجب أن تكون النار الخارجية والنار الداخلية واحدة من حيث الأثر.

ومع أنّ الذاتيات محفوظة لكن الآثار مختلفة، وهذا يدلّ على أنّ

الأثر إنّما هو لظهور الماهية بالوجود الخارجي لا الماهية المحفوظة في كلا الظهورين.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألهين في كتاب المشاعر، ويقول:  
 إنّ من البين الواضح أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: «هذا موجود في الخارج» وذلك موجود في الذهن ليس من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال، بل المعنى يكون الشيء في الخارج أنّ له وجوداً يترتب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنّه بخلاف ذلك، فلو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجرد تحصيل الماهية، لم يكن حيثيّ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنياً وليست بموجودة في الخارج.<sup>(١)</sup>

كما أنّ المحقق السبزواري يشير إلى هذا البرهان بقوله:  
 والفرق بين نحوي الكون أي الكون الخارجي والكون الذهني  
 يفي بإثبات المطلوب بيانه أنّ الماهية في الوجود الخارجي يترتب عليها  
 الآثار المطلوبة منها، وفي الوجود الذهني بخلافه، فلو لم يكن الوجود  
 متحققاً بل المتحقق الماهية وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت لم يكن  
 فرق بين الخارجي والذهني والتالي باطل فالقدم مثله.<sup>(٢)</sup>

١. المشاعر: ١٢.

٢. شرح المنظومة: ٦٠.

## نظرنا حول البرهان

إنّ البرهان الثالث كالبرهان الثاني عبارة أخرى عن البرهان الأول والجميع يشير إلى مبدأ واحد يُقرر بتعابير مختلفة.

وقد ركّز في هذا المقام على أنّ الماهية محفوظة في كلا الظهورين الذهني والخارجي، فلو كان الأصيل هو الماهية يجب أن لا يختلف الوجود الخارجي مع الذهني في الآثار مع أنّنا نرى اختلافهما في ذلك.

والذي يميز هذا البرهان عن الأولين هو وجود المقايسة بين الظهورين، ولولا هذا لرجع الجميع إلى شيء واحد، وهو أنّ الماهية بما هي هي ليست إلّا هي.

١. ليست الماهية بنفسها من الحقائق ولا منشأ للآثار.

٢. وهي في حد الاستواء.

٣. يترتب عليه الأثر في بعض المراحل.

فعندئذ يقع السؤال عن السبب الذي جعله.

من الحقائق ومبدأ للأثر (البرهان الأول).

وأخرجه عن حد الاستواء (البرهان الثاني).

وميّز بين الوجودين في ترتّب الأثر (البرهان الثالث)

وحصيلة الكلام: إنّ الماهية بما هي هي مفهوم مجرد فاقد لكل شيء

غير واجد شيئاً إلّا نفسها، فإذا صار من الحقائق ومبدأ للأثر في مورد، أو

خرج عن حد الاستواء وصار موجوداً، أو تميّزت عن الوجود الذهني في

بعض المراحل، كل ذلك يدل على أن العامل لهذه التطورات شيء غير الماهية.

#### الرابع: الوجود علّة التشخص

الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا كلية ولا ممكنة، وتعرضها الكلية والإمكان في المرحلة الثانية، وعلى ضوء ذلك فلو كانت هي الصادرة عن الواجب فتكون كلية غير متشخصة مع أن الصادر منه أمر جزئي يمتنع صدقه على كثيرين، فعندئذ يسأل عن سبب تشخص العقل الأول وجزئيته.

فإن قلت: إن التشخص رهن ضم مفاهيم كلية إلى الماهية، مثل قولنا: رجل فقيه عادل سلم عليّ، قبل كل أحد، فإنه يصير منحصرًا في فرد.

قلت: إن ضم كلي إلى كلي لا يفيد التشخص، وإنما يحصل التشخص المانع من الصدق على كثيرين بالوجود الخارجي، فلو كان الوجود اعتبارياً فما هو ملاك التشخص في المصاديق.

وبعبارة أخرى: إن الماهيات غير آبية من الصدق على كثيرين والموجودات الخارجية تأبى عنه، فيقع الكلام فيما هو السبب الأصيل لصيرورة الكلي جزئياً متشخصاً.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألهين في مشاعره: لو لم يكن

للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع، وذلك لأن نفس الماهية لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها حسب الذهن، وإن تخصصت بألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية إليها. فإذاً لابد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة، ولا نعنى بالوجود إلا ذلك الأمر. فلو لم يكن متحققاً في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحققاً في الخارج، هذا خلف.<sup>(١)</sup>

### سؤال وجواب

ربما يمكن أن يقال بأنه لم يذهب أي فيلسوف إلى أصالة الماهية المجردة، و من قال بأصالتها فإنها قال بعد انتسابها إلى المبدأ، وعند ذلك يعرض عليها التشخص وامتناع الصدق على كثيرين.

والجواب واضح: إذ عندئذ يسأل ماذا أضيف إلى الماهية بعد الانتساب إلى المبدأ؟ فهل المضاف شيء مثلها فهو أيضاً كلي لا يكون مبدأً للتشخص، فلا بد أن يقال: أن المضاف الذي أضفى على الماهية التشخص والكلية هو الوجود لكن بصورة الإضافة الاشرافية التي معناها قيام الوجود بنفس المفيض في مقابل الإضافة المقولية التي هي قيام الإضافة بين الشئين، كالفوقية القائمة بالفوق والتحت، وما ذلك إلا لأن

الوجود قائم بعلمته وليست الماهية شيئاً قبل الوجود حتى تكون طرفاً لها  
ولذلك سُمّي الوجود إضافة إشرافية.  
هذا هو بيان البرهان.

### نظرنا في البرهان

إنّ هذا البرهان أيضاً يرجع إلى البراهين السابقة والحقيقة واحدة  
والسُّبل متعددة، فهي تظهر في كلّ برهان بثوب خاص، ومبدأ الجميع  
هو أنّ الماهية في حد ذاتها تفقد كلّ شيء إلا ذاتها، وعندئذٍ تطرح  
الأسئلة التالية، وهي:

لو كانت الماهية هي الأصلية فما هو مبدأ الآثار (البرهان  
الأول)؟

ما هو المخرج لهذه الماهية عن حدّ الاستواء (البرهان الثاني)؟  
وما هو المآثر بين الظهور الذهني والظهور الخارجي مع انخفاض  
الذاتيات في أنحاء الوجودات. (البرهان الثالث)  
ما هي علة تشخص الماهية؟ (البرهان الرابع)

الخامس: لولا أصالة الوجود لما حصل الحمل

توضيح هذا البرهان يتوقف على بيان أمور:

الأول: إنّ الحمل ينقسم إلى أولي ذاتي، وحمل شائع صناعي.

أما الأول فهو عبارة عن كون ما يفهم من الموضوع نفس ما يفهم من المحمول.

وإن شئت قلت: فهو عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع في المفهوم، نحو: الإنسان إنسان، أو الإنسان حيوان ناطق.

فإن قلت: يشترط في صحة الحمل وجود التغاير من جهة، والاتحاد من جهة أخرى، والجزء الأول من هذا الشرط غير موجود في المقام، لأنه إذا كان المفهوم من الثاني هو نفس المفهوم من الأول فلا يكون هنا تغاير أبداً ويترتب عليه لغوية الحمل.

قلت: يكفي في التغاير، التغاير الاعتباري، وهو أحد الأمرين:

١. احتمال جواز سلب الإنسان عن نفسه عند من توهم ذلك، فيحمل الإنسان الثاني عليه لرد هذا التوهم.

٢. التغاير بالإجمال والتفصيل كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق فالثاني تفصيل لما أجمل في الموضوع.

هذا كله حول الحمل الأولي الذاتي، وأما الحمل الشائع الصناعي فهو ما يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وبذلك يتحقق الجزء الأول للضابطة المذكورة، ومع ذلك فاللفهومان المتغايران متحدان وجوداً. كقولنا: الإنسان ضاحك وزيد قائم، فالتغاير مفهومي والاتحاد خارجي.

وبذلك يعلم صحة القاعدتين الفلسفتين ألا وهما:

الوجود مدار الوحدة.

الماهيات مثار الكثرة.

فخصيصة المفاهيم هي خصيصة التباين والتغاير ولا يصح حمل مفهوم كالضاحك على مفهوم كزيد بما لهما من المفهوم، إذ يمتنع أن يكون مفهوم الضاحك هو نفس مفهوم زيد وإنما المصحح لحمل هذين المتغايرين هو اتحاد المفهومين في الوجود، وكأنّ الوجود هو الجامع لتلك الأمور المتفرقة والمفاهيم المتباينة .

إذا علمت ذلك فنقول: إنه لو لم يكن في دار الأصالة إلاّ الماهية فهي بما هي متباينات مختلفات تأبى عن الوحدة والهوية، وعند ذلك يمتنع استعمال الشائع الصناعي الذي هو الحمل المفيد في العلوم، وذلك لأنّه ليس هنا ما يجمع تلك المفاهيم المشتتة في نقطة واحدة، والمفروض أنّ الوجود اعتباري ليس بحقيقي.

وإلى ذلك البرهان يشير الحكيم السبزواري بقوله:

لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثره أتت

ويقول في شرحه: إنه لو لم يكن الوجود أصيلاً لم تحصل وحدة أصلاً، لأنّ الماهية مثار الكثرة وفطرتها الاختلاف، فإنّ الماهيات بذواتها مختلفات ومتكثرات أو تثير غبار الكثرة في الوجود، فإنّ الوجود يتكثّر نوع تكثّر بتكثّر الموضوعات، كما أنّ الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهووية

كالإنسان كاتب والكاتب ضاحك إذ المفروض أنّ جهة الوحدة وهي الوجود اعتبارية والأصل هو شيئية مهية الإنسان ومفهوم الكاتب والضحك، والمفاهيم ذاتها الاختلاف وتصحّح الغيرية وأين أحدها من الآخر، لا الهوية.<sup>(١)</sup>

إذا عرفت ذلك فلنذكر عبارة المشاعر حول هذا البرهان:  
يقول صدر المتألهين:

لو كانت موجودة الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا: زيد حيوان والإنسان مائش، لأنّ مفاد الحمل ومصادقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهية، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد، وإلى هذا يرجع ما قيل إنّ الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّ صحة الحمل، مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل، ولو كانت كثرة محضة لم يكن حمل، فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً، تكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدّده من المعاني والماهيات، وإذا كان

كذلك ، لم يتحقق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأولي الذاتي ، فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى .<sup>(١)</sup>

**البرهان السادس: اجتماع الأمور اللامتناهية بين حاصرين**  
وحاصل هذا البرهان : أنه لو قلنا بأصالة الماهية يلزم اجتماع أمور غير متناهية على نحو الفعلية بين حاصرين ، أي المبدأ والمنتهى في المقولات التي توجد فيها الحركة ، وتوضيح هذا البرهان رهن بيان أمور:

**الأول:** اتفقت كلمة الحكماء على وجود الحركة في المقولات الأربع من المقولات العشر، أعني بها:

١ . مقولة الكيف ، ٢ . مقولة الوضع ، ٣ . مقولة الأين ، ٤ . مقولة الكم .

١ . مقولة الكيف: كحركة التفاحة من البياض إلى الحمرة .  
٢ . مقولة الوضع: كحركة الرحى والدولاب وحركة القائم إذا جلس وبالعكس .

٣ . مقولة الأين: كحركة الحجر صعوداً ونزولاً .  
٤ . مقولة الكم: كالتخلل وهو أن يتباعد أجزاء الجسم ويدخلها جسم غريب كالقطن المنفوش، والتكاثف وهو أن تتقارب الأجزاء

بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفسه.  
وأما غير هذه الأربعة فقد اختلفت كلمتهم كالحركة في الجوهر أو  
الحركة في الأعراض الخمسة الباقية، أعني: مقولة الجدة، ومقولة الفعل  
والانفعال، ومقولة الإضافة، ومقولة متى.

وبما أن البحث فيها خارج عن وضع الرسالة فنحليها إلى محلّها.  
الثاني: ما معنى الحركة في المقولة سواء أقلنا بها في عامة المقولات  
أم في المقولات الأربع خاصة.

إن الحركة في المقولة عبارة عن أن يكون للموضوع في كلّ آن  
مفروض، فرداً مما فيه الحركة، غير ما له في آن قبله وآن بعده، مثلاً: إن  
التفاحة التي هي موضوع الحركة عند ما تتحرك في كفيّتها التي هي  
المقولة من البياض إلى الحمرة تأخذ في كلّ آن فرداً من الكيف لم يكن  
موجوداً قبله ولا بعده.

الثالث: في حركة التفاحة من البياض إلى الصفرة، إلى الحمرة، إلى  
السواد أنواع مختلفة من الكيف كما أنّ درجات كلّ نوع (درجات  
البياض) ودرجات الصفرة كلّها متخالفة ولكلّ، حدّ يغاير حد الآخر.  
فهناك أنواع من الكيف متغايرة حساً وكلّ نوع يشتمل على درجات من  
هذا النوع وإن كان الحس لا يدركه ولكن البرهان يثبت ذلك فهناك  
أنواع أربعة تدرك بالحس، لكن انقسام كلّ نوع إلى درجات كثيرة يدرك  
بالبرهان.

الرابع: أنّ الجسم في حركته في الكيف من البياض إلى السواد يمرّ حسب الظاهر على أنواع محدودة من الكيف، ولكن البرهان قائم على أنّ كلّ نوع ينقسم إلى أنواع مختلفة لا نهاية لها، وذلك لامتناع الجزء الذي لا يتجزأ من غير فرق بين كون الجزء جوهرًا أو عرضًا، فالبياض ينقسم إلى أجزاء غير متناهية كما أنّ الصفرة كذلك.

نعم ليس المراد وجود هذه الأجزاء غير المتناهية في كلّ نوع بالفعل، بل المراد أنّها أجزاء غير متناهية بالقوة على نحو لو انقسم إلى جزئين فكّل جزء منهما له قابلية التقسيم إلى جزئين آخرين، وهكذا فلا تقف عجلة التقسيم عند نقطة خاصة وإلاّ يلزم الجزء الذي لا يتجزأ.

الخامس: قد عرفت أنّ الوجود مدار الوحدة وأنّ الماهيات ماثرة الكثرة، فلو كان الوجود هو الأصيل فهو يجمع شتات كلّ نوع بوحده، فلا مانع عندئذٍ من القول بوجود مراتب في نفس البياض أو الصفرة ولكن مراتب غير متناهية بالقوة ومتناهية بالفعل، وأمّا لو كانت الماهية هي الأصيلة يلزم وجود ماهيات غير متناهية بالفعل بين حاصرين.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألهين بقوله:

إنّ مراتب الشديد والضعيف - في ما يقبل الأشد والأضعف - أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم. ففي الاشتداد الكيفي، وهو حركة كيفية، يلزم عليهم، لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً، أن يتحقق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين، وثبوت الملازمة كبطلان اللازم

معلوم لمن تدبّر واستبصر أن بأزاء كلّ حدّ من حدود الأشد والأضعف، إذا كان ماهية نوعية، كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض الحدود غير المتناهية، فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً، كان تعدّده بتعدّد المعاني المتمايزة المتخالفة للماهيات.

نعم إذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية، كما هو شأن المتصلات الكمية القارة أو غير القارة، وكانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع التي هي بأزاء الحدود أو الأقسام، وجود بالقوة لا بالفعل، إذ الكلّ، موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة، فإذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازماً والإشكال قائماً.<sup>(١)</sup>

وإلى هذا البرهان يشير الحكيم السبزواري بقوله:

كون المراتب في الاشتداد أنواعاً استنار للمراد

ويوضحه بقوله: إنّ مراتب الشديد والضعيف غير المتناهية كما دلّ عليه قولنا في الاشتداد، لأنّ الاشتداد حركة والحركة متصلة وكلّ متصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية أنواعاً لكلّ منها ماهية متحصلة.<sup>(٢)</sup>

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الجمع بين القاعدتين التاليتين:

١. المشاعر: ١٨.

٢. شرح المنظومة: ٧/٢.

١. أنّ بين الحدين أي بين البياض والصفرة مراتب غير متناهية قابلة للانقسام إلى ما لا يتناهى.

٢. امتناع تحقق ما لا يتناهى بين حاصرين.

لا يتمّ إلّا على القول بأصالة الوجود، فإنّه يجمع تلك الشتات غير المتناهية بالوجود وتكون تلك المراتب، غير متناهية بالقوة، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأصالة الماهية فإنّ الماهيات متباينات بالذات والمفاهيم غير متداخلات، فيلزم اجتماع أمور غير متناهية متأصلة بين حاصرين وهو محال.

**البرهان السابع: التشكيك ينافي القول بأصالة الماهية**

وبيان هذا البرهان يتوقف على بيان أمور:

الأول: أنّ التمايز بين شيئين يتم بأحد أمور ثلاثة:

١. التمايز بتمام الذات كالمقولات العشر.

٢. التمايز ببعض الذات كما هو الحال في نوعين من جنس واحد

كالإنسان والفرس.

٣. التمايز بالضمائم كما في فردين من نوع واحد كزيد و عمرو.

وإلى هذه الأقسام الثلاثة يشير المحقق السبزواري بقوله:

الميز اما بتمام الذات أو بعضها أو جاء بمنضّمات

وهناك مائز آخر وهو التمايز بالكمال والنقص أثبتّه الإشراقيون

وأنكره المشائيون وذلك كتميز النور الشديد عن الضعيف بالشدة والضعف فليست الشدة إلا النور كما أنَّ الضعف أمر عديمي يعدّ حدّ النور فليست الشدة والضعف شيئين زائدين على أصل الفور.

الثاني: إنَّ القائلين بهذا النوع من الميز اختلفوا في مصبّه، فذهبت الإشراقية إلى أنَّ مصبّه هو الماهية، وأمّا صدر المتأهّلين وتلامذته فقد جعلوا مصبّه هو الوجود قائلين بامتناع التشكيك في الماهية، لأنّ الماهية هي حدّ الشيء فلو كان الكمال مأخوذاً فيها فالناقص يخرج من تحتها ويدخل تحت مقولة أخرى، ولو كان النقص مأخوذاً فيها فالكمال يكون من مقولة أخرى. فالقول بأنّ فردين من ماهية واحدة يتميزان بالنقص والكمال يدفعنا إلى القول بأنّ مصبه غير الماهية فلم يبق إلاّ الوجود بأن يكون ماهية واحدة. وجودان يتميزان بالشدة والضعف والكمال والنقص وإلى ذلك يشير المحقّق السبزواري بقوله:

بالنقص والكمال في الماهية      أيضاً يجوز عند الاشراقية  
كلّ المفاهيم على السواء      في نفي تشكيك على الانحاء  
وقد عرفت وجه نفي التشكيك في المفاهيم والماهيات فإنّ طروء  
التشكيك على مقام الحدّ يجعل الفردين من مقولتين لا من مقولة واحدة  
وهو خلف.

وقد أيّده صدر المتأهّلين في الشواهد الربوبية وقال:  
المعاني الكلية لا تقبل الأشد والأضعف سواء كانت ذاتيات أو  
عرضيات سوى الوجود فأنّه بذاته ممّا يتفاوت كمالاً ونقصاً وتقدّماً

وتأخراً. وأما المعاني الكلية إنها يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه بل في وجوده.<sup>(١)</sup>

الثالث: أنّ من الأمور الواضحة تقدّم المعلول على العلة سواء كانا من نوع واحد كعملية تلك النار لنار أخرى، أو من نوعين وذلك كالصورة والهوى بالنسبة إلى الجسم، والعقل الأول بالنسبة إلى العقل الثاني، والدليل على تقدّم العلة على المعلول هو تخلل الفاء عند الحكاية عنهما حيث يقال: «حُرِّكَتْ اليد فتحرك المفتاح» فتخلل الفاء بين العلة والمعلول يدلّ على ترتّب الثاني على الأول وتأخّره عنه. فالنار المتقدمة والمتأخرة من ماهية واحدة والاختلاف بالكمال والنقص والتقدم والتأخر.

نعم هذا التأخر والتقدم رتبيّان لا زمنيّان لعدم انفكاك المعلول عن العلة التامة زماناً.

إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة :

يظهر برهان القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، لأنّ مصبّ التشكيك والتقدّم والتأخر ما هو الأصيل في الخارج، فلو كان الوجود أصيلاً يصحّ أن يقال أنّ فرداً من ماهية واحدة علة لفرد آخر من تلك الماهية، فالفردان متحدان في الحدّ مختلفان في الوجود والظهور ويكون

مصعب التقدم والتأخر هو الوجود.

وأما لو قلنا باعتبارية الوجود وأصالة الماهية فيلزم أن يكون ما به التشكيك أي التقدم والتأخر في نفس الماهية، ويكون كل مقوماً لها وعندئذ لو كان التقدم مقوماً للماهية فالنار المتأخرة ليست من تلك المقولة ولو كان التأخر مأخوذاً في حد النار فالمتقدمة منها ليس من تلك المقولة فلا يمكن الجمع بين التشكيك الذي مقتضاه اشتراك الناقص والكامل في الماهية وأصالة الماهية.

وإلى هذا البرهان يشير المحقق السبزواري بقوله:

كذا لزوم السبق في العلية مع عدم التشكيك في المهية  
وقال في توضيح البرهان أنه يجب تقدم العلة على المعلول ولا يجوز التشكيك في المهية، فإذا كانتا من نوع واحد وجنس واحد كما في علية النار أو علية الهيولى والصورة لجسم أو العقل الأول للثاني وكان الوجود اعتبارياً لزم كون المهية النوعية النارية مثلاً في أنها نار متقدمة، والمهية النارية في أنها نار متأخرة، والمهية الجنسية الجوهرية في أنها جوهر، متقدمة بما هي في العلة، وهي في أنها جوهر، متأخرة بما هي في المعلول، فيلزم التشكيك في الذاتي وقد جمع جم غفير منهم بين اعتبارية الوجود ونفي التشكيك في المهية، وعلى القول بأصالته فالمتقدم والمتأخر وإن كانا مهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي.<sup>(١)</sup>

## أصالة الماهية

و

### أدلة القائلين بها

إنَّ شيخ الإشراق ومن تبعه من القائلين بأصالة الماهية، قالوا بأنَّ الأصل في الواجب هو الوجود وفي غيره هو الماهية، وقد مرَّ ما هو السبب لإصرارهم على أصالة الماهية في صدر الرسالة فلا نعيده، غير أنَّ ما ذكره من الأدلة ليست سوى شكوك وشبهات يعلم وهنها بالإمعان والتأمل، وقد ذكر صدر المتألهين مجموع تلك الشكوك والأوهام في كتاب المشاعر على نظام خاص.<sup>(١)</sup> نتناول هنا المهم منها.

---

١. لاحظ المشعر الرابع وقد ذكر الشكوك بصورة السؤال والجواب مشعراً بأنَّها ليست دلائل وبراهين وإنَّما هي إبهامات يجب أن ترفع.

الأول: لو كان الوجود أصيلاً لاستلزم التسلسل

قالوا: إنَّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان لكان موجوداً فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود آخر إلى غير النهاية.<sup>(١)</sup>  
وقد أُجيب عنه بأنَّ الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

توضيح الاستدلال والجواب: أنه إذا قلنا الوجود موجود فالمفهوم من المحمول، أعني الموجود «ما ثبت له الوجود»، فيلزم أن يكون الوجود الثاني المفهوم من الموجود، ثابتاً للوجود الأول، فيلزم تعدد الوجودين ثمَّ ننقل الكلام إلى الوجود الثاني المحمول على الوجود الأول هل هو موجود أيضاً؟ والجواب نعم، فيما أنَّ معنى موجود هو أنه شيء ثبت له الوجود يلزم ثبوت الوجود الثالث على الوجود الثاني، فيذهب الأمر إلى ما لا نهاية له، وهو باطل.

يلاحظ عليه: أولاً: بالنقض، لأنه لو كان الأصيل في الواجب هو الوجود وأنه وجود كلاً وإنَّ ماهيته إنَّيته، فعندئذٍ ينقل إليه الكلام بأنَّه هل هو موجود؟ فالجواب طبعاً نعم، فيلزم حمل وجود ثان على الوجود الأول وهكذا في الوجود الثاني فهل هو موجود فالجواب نعم فيلزم حمل وجود ثالث عليه، فيلزم التسلسل.

وثانياً: بالحل ان صدق موجود على الماهية بنحو وعلى الوجود

بنحو آخر، فصدقه على الماهية هو بمعنى عروض الوجود عليه في الذهن  
فهناك شيان : الماهية والوجود في الذهن وشيء واحد في الخارج.

وأما حمله على الوجود فليس بمعنى عروض وجود على الوجود،  
بل بمعنى أنه موجود بنفس الموجود المحمول عليه، لا أن له وجوداً  
زائداً على ذاته، وهذا نظير حمل الأبيض على الجسم والبياض، فقولنا:  
الجسم أبيض يحكي عن عروض البياض على الجسم في الخارج  
والاتصاف به أيضاً بخلاف قولنا: البياض أبيض فإنه بمعنى أن  
البياض أبيض بنفسه لا بأمر آخر.

يقول صدر المتألهين: إن أريد (بحمل موجود على الوجود)  
المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بـ«هست» و مرادفاته، فهو موجود،  
وموجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه  
وجوداً، لا أن له أمراً زائداً على ذاته، والذي يكون لغيره منه، يكون له في  
ذاته، كما أن الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما،  
وكما في التقدم والتأخر الزمانيّين والمكانيّين، فانتها لأجزائهما بالذات  
ولغيرهما بواسطتهما، وكما في معنى الاتصال، فإنه ثابت للمقدار  
التعليمي بالذات ولغيره بسببه وكما للمعلومية للصورة العلمية بالذات  
وللأمر الخارجي بالعرض.<sup>(١)</sup>

**الثاني: لو كان الوجود أصيلاً لكان الوجود واجب الوجود**

لو كان الوجود هو الأصيل والمتحقق في الأعيان فبما أنّ حثية الوجود هو نفس حثية الوجوب، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فيلزم أن يكون ما سوى الله واجباً بالذات، وهو محال.

يلاحظ عليه: أنّ القائل خلط بين الضرورة الأزلية والضرورة غير الأزلية. والفرق بين الوجوبين أنّ الأزلي لا يمكن رفعه عن صفحة الواقع، بل هو نفس الواقع الذي لا يقبل الكذب، بخلاف غير الأزلي فإنّه حادث بالذات يمكن رفعه عن صفحة الواقع، بفصله عن علته.

وإن شئت قلت: خلط بين الوجوب الذي هو صفة لنفس الشيء من دون حاجة إلى حثية دون حثية، وبين الوجوب الموصوف به الشيء المنتسب إلى حثية تعليلية.

فالواجب بالضرورة الأزلية يوصف بالوجوب من دون حاجة إلى حثية تقييدية أو تعليلية، وأمّا الوجود الإمكانى فيوصف بالوجوب بالنظر إلى حثية تعليلية فلولا العلة لما كان للوجود الإمكانى تحقق فقولنا: الله موجود بالضرورة، والوجود الإمكانى موجود بالضرورة وإن كانا صحيحين، لكن الأول ضروري بلا حاجة إلى حثية تقييدية أو تعليلية بخلاف الثاني فإنّه رهن حثية تعليلية تحقق له الوجود.

ثمّ إنّ صدر المتألهين يجيب عن الإشكال بصورة مفصلة أبسط ممّا ذكرنا ويقول:

هذا مندفع بثلاثة أمور: التقدّم والتأخر، والتام والنقص، والغنى والحاجة، وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية، فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء، وناماً لا أشد منه في قوة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه، وغنياً لا تعلق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية من غير تقييده بهادام الذات، ولا اشتراطه بهادام الوصف، والوجودات الإمكانية مفتقرات الذوات متعلقات الهويات، إذ قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوم بالفاعل، كما أنّ ماهية النوع المركب يتقوم بفصله.

فمعنى كون الوجود واجباً أنّ ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله، ومعنى كون الوجود موجوداً، أنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحققاً إلى وجود آخر يحصل له، بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه<sup>(١)</sup>.

**الثالث: لو كان الوجود أصيلاً يلزم الاختلاف في حمل مفهوم الوجود**

لو كان الوجود أصيلاً يلزم أن يكون حمل الموجود على الوجود

بمعنى، وحمله على الماهية بمعنى آخر، فإنَّ حمله على الأوَّل بمعنى أنَّ الموجود نفس الوجود لا شيء ثبت له الوجود، بخلاف الثاني فإنَّ معناه أنَّ الماهية شيء عرض لها الوجود مع أنَّ نرى أنَّ الحمل بمعنى واحد.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: أولاً: أنَّ الحقائق الحكيمة والفلسفية لا تقتنص من العرف واللغة، والعجيب أنَّ شيخ الإشراق مع علمه بهذه الضابطة يريد اقتناص الحقائق الفلسفية من اللغة.

وثانياً: أنَّ شيخ الإشراق يقول بأصالة الوجود في الواجب، بل يذهب في المفارقات إلى أنَّها أيضاً وجودات محضة، وقد نقل صدر المتأهين العبارة التالية عن كتاب التلويح للشيخ حيث قال فيها: النفس وما فوقها من المفارقات آيات صرفة ووجودات محضة فما هو الجواب في حمل الموجود على الواجب والمفارقات هو الجواب في حمله على الوجود.

وثالثاً: أنَّ الموجود على القول بتركيب المشتق كما هو الحقَّ تركباً تحليلياً لا ابتدائياً بمعنى ما ثبت له الوجود، وأما كون الوجود الثاني نفس الوجود الأوَّل في بعض الموارد فهو من خصوصيات المصدق، ولا يكون هذا سبباً لكون الموجود ذا مفهوميْن مختلفين فهو مطلقاً بمعنى ما ثبت له الوجود، إلاَّ أنَّ البرهان قائم على أنَّ المحمول في بعض المصاديق هو نفس الموضوع، إنَّما يقف عليها الفلاسفة والحكماء دون العرف.

يقول الشيخ الرئيس في التعليقات: إذا سئل هل الوجود موجود؟ فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود فإن الوجود هو الموجودة.<sup>(١)</sup>

وحاصل الكلام: أن الواضع وضع الموجود على المعروض العارض له الوجود زعماً منه أن عامة المصاديق من هذا القبيل لكن ساقنا البرهان إلى أن المحمول متحد مع الموضوع في بعض الموارد، وهذا لا يكون سبباً لصيرورة الموجود ذا مفهومين، بل له مفهوم واحد في نظر العرف غير أن أهل التحقيق يستكشف أن حكم الموارد يختلف.

الرابع: أصالة الوجود تستلزم تقرر الماهية قبل الوجود  
لو كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهية فهي قابلة له،  
والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيتقدم الوجود على الماهية.  
توضيحه: أنه لو كان الوجود أصيلاً فهو عارض للماهية،  
فالماهية بما أنها قابلة للوجود يجب أن تتقدم على المقبول، أعني:  
الوجود فما لم يكن هناك تقرر للقابل قبل المقبول لا يتصور عروض  
المقبول له.

وعندئذ يسأل هل تقدم القابل بالوجود بنفس ذلك الوجود  
العارض أو بوجود آخر؟ فعلى الأول يلزم الدور، لأن الوجود العارض

يتقوم بالقابل، ولو تقوم القابل بالمقبول لدار الأمر، وعلى الثاني يستلزم التسلسل.

يقول صدر المتألهين في تقرير الإشكال: إن كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهية فهي قابلة له والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيتقدم الوجود على الوجود.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: أن المستدل خلط بين كون العروض في الذهن والعروض في الخارج، فلو قلنا بأن الوجود يعرض في الخارج على الماهية يلزم تحقق الماهية بالوجود قبل وجود العارض، وأما لو قلنا بأن العروض في الذهن ففي مثله لا يلزم تقرر القابل بالوجود قبل عروض الوجود، بل يكون عروض الوجود بمعنى إنشاء الماهية وإيجادها وتحقيقها في الخارج.

يقول صدر المتألهين:

كون الوجود متحققاً في الأعيان فيما له ماهية، لا يقتضي قابلية الماهية له، إذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية واتصاف الماهية بالوجود إنما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية.<sup>(٢)</sup>

وبعبارة أخرى: أن عروض الوجود على الماهية من قبيل مفاد كان

١. المشاعر: ٢٢.

٢. المشاعر: ٢٢-٢٣.

التامة لا مفاد كان الناقصة، فعروض الوجود بمعنى إيجاد المعروض، فالوجود من قبيل ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه مختلفة أوضحها ما ذكرنا، نعم للرازي وغيره أجوبة غير صحيحة لا حاجة لذكرها.

ثم إنّ للقائلين بأصالة الماهية شبهات وشكوكاً أخرى أعرضنا عن نقلها مخافة الإطناب، وقد ذكر جميعها صدر المتألمين في كتابه المشاعر.<sup>(١)</sup>

إلى هنا تبين أنّ الوجود هو الأصيل في الأعيان، وأنّه لا أصالة للماهية إلّا في ظل الوجود، فالوجود له التحقق في الخارج بنفسه والماهية لها التحقق بفضل الوجود.

وإن شئت قلت: إنّ اتصاف الماهية بالوجود اتصاف حقيقي فالماهية بحق موجودة في الخارج وليس تحققها في الخارج مجازاً، كجريان الميزاب، بل تحققها حقيقية غاية الأمر كلّ بفضل تحقق الوجود، كما أنّ النار حارة بذاتها والماء فوق النار حار بفضل النار.

وعلى ما ذكرنا فالماهيات شمت رائحة الوجود لكن بفضل الوجود وليس نسبة التحقق إليها نسبة مجازية، كنسبة الجريان إلى الميزاب، أو كنسبة الحرارة إلى الماء لاكتسابها من النار، وهذا هو الحق

القراح في المقام .

وقد مرّ أنّه من المحتمل أن يكون مقصود القائل بأصالة الماهية، هو القول بعينيتها في الخارج في ظلّ عينية الوجود وأنّ وصفها بالتحقق حقيقي لا مجازي كما أنّ تحقق الوجود أيضاً كذلك، غاية الأمر أنّ دور الوجود في عروض التحقق لها دور الواسطة في الثبوت لا الواسطة في العروض.

نعم مقتضى الذوق العرفاني أنّ نسبة الوجود إلى الماهية نسبة مجازية وأنّ التحقق للوجود ولو نسب إلى الماهية إنّما هو بالعرض والمجاز و هو يدرك بالذوق دون البرهان.

وقد بسط المحقق السبزواري الكلام في ذلك في حواشيه على منطق المنظومة.<sup>(١)</sup>

## ثمرات البحث

إنّ مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية من أمّهات المسائل الفلسفية التي احتدم حولها نزاع طويل يضرب بجذوره في التاريخ، ولا غرو في ذلك لما لها من الأهمية في حلّ معضلات فلسفية عالقة شغلت الفكر البشري طوال قرون متتالية وأسفرت عن ظهور ثمرات فلسفية مهمة منها:

١ . تقسيم الوجود إلى نفسي ورابطي ورابط، وهذا التقسيم من نتائج القول بأصالة الوجود، فإنّ تصوير التقسيم على القول بأصالة الماهية أمر غير ممكن.

٢ . القول بأنّ نسبة المعلول إلى العلّة نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي من نتائج هذا البحث، إذ على القول بأصالة الوجود يصبح المعلول متعلّقاً بالعلّة بعامة هويته، ويترتّب على ذلك أنّ ما سوى الله قائم به سبحانه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي بخلاف القول بأصالة الماهية حيث إنّها مفاهيم مستقلة، لا يوصف

بالتدلي في مقام الذات.

إلى غير ذلك من الثمرات.

ومع ذلك فنركز البحث على مسائل خاصة ترجع إلى المعارف الإلهية وتعد من ثمرات القول بأصالة الوجود.

### الثمرة الأولى: توحيد الذات ونفي تعدد الواجب

إن توحيد الذات من المعارف الإلهية العليا التي اتفقت فيها المليون قاطبة، والمراد منه أنه واحد لا ثاني له، ولا يتصور الثاني له، لأنه محض الوجود وصرفه وصرف الشيء لا يتشنى ولا يتكرر. يقول الحكيم السبزواري:

وما له تكثر قد حصلا      ففيه ما سواه أيضاً دخلا

إن الوجود ماله من ثان      ليس قرى وراء عبادان

ثم إنهم استدلوا على توحيد الذات - وراء ما ذكرنا من أن صرف الشيء لا يتشنى ولا يتكرر - بالبرهان التالي:

لو كان الواجب متعدداً لكان كلّ واحد مركباً مما به الاشتراك (واجب الوجود) ومابه الامتياز الذي يميز كلاً عن الآخر والتركيب آية الحاجة والفقر وهو على طرف النقيض من واجب الوجود.<sup>(١)</sup>

١. الأسفار: ٦/ ٥٧. وما ذكرناه أوضح مما جاء في الأسفار.

وقد اعترض على هذا البرهان سعد بن منصور البغدادي الملقب بعصء الدولة المعروف بابن كمونة (المتوفى ٦٨٣ أو ٦٩٠ هـ) بقوله:  
لماذا لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان متبايتا الذات ليس بينهما قدر مشترك حتى يحتاج إلى ما به الامتياز، ويكون صدق الوجود عليهما عرضياً كصدق العرض على الأجناس التسعة العرضية.  
يقول صدر المتألهين في تقرير الشبهة:

إنّ في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد، فانهم حيث ذكروا أنّ وجوده تعالى عين ذاته، أرادوا به الأمر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز أن يكون عين ذاته، وحيث برهنوا على التوحيد، بأنّ وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه، أرادوا به المفهوم، إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما، فيكون كلّ منها وجوداً خاصاً متعيناً بذاته، ويكون هوية كلّ منهما وجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة.<sup>(١)</sup>

إنّ هذه الشبهة قد بلبت أذهان كثير من المحققين، وقد نقل عن المحقق الخوانساري أنّه قال: لو رزقني الله التشرف بزيارة الإمام صاحب العصر و الزمان - عجل الله تعالى فرجه الشريف - فأول شيء أسأله هو

حلّ مشكلة ابن كمونة.

حتى أنّ صدر المتألهين استعظم الشبهة وقال في المبدأ والمعاد:  
وبها تندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين وتبلدت منه أذهانهم  
وضلت فيه عقولهم ممّا قيل لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان  
مجهولتا الكنه، مختلفان بتمام المهية البسيطة، يكون كلّ منها واجباً لذاته  
ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً عنهما مقولاً عليهما، قولاً عرضياً.<sup>(١)</sup>  
إذا تبين لك مكانة الشبهة من حيث الاستعصاء، فنقول:

إنّ حل العقدة على القول بأصالة الوجود واضح، لأنّ انتزاع  
وجوب الوجود من كلّ واحد من الواجبين إمّا رهن ضمّ حيثية وجودية أو  
لا؟ فعلى الأوّل يجب أن يكون وجوب وجوده معلولاً لتلك الحيثية التي  
صارت سبباً لوجوب وجوده وهو خلف.

وعلى الثاني يعني ينتزع من ذات كلّ من الواجبين بلا ضمّ حيثية،  
بل يكون الذات في كلّ كافياً في انتزاعه، وحينئذٍ تقول: كيف يمكن أن  
ينتزع مفهوم واحد من هويتين بسيطتين ليست بينهما أي قدر مشترك  
بداهة قضاء العقل بامتناع انتزاع مفهوم واحد من أمرين لا يجمعها أي  
جامع. ولو كان الانتزاع رهن الحيثية المشتركة فهو بحاجة إلى حيثية مميزة  
حتى يتميز الواجب عن الواجب الآخر وهو آية التركيب الملازم  
للحاجة.

يقول صدر المتألهين: وظنّي أنّ من سلمت فطرته يحكم بأنّ الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به، نعم يجوز إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمر بالإنسانية من حيث اشتراكها في تمام الماهية، لا من حيث عوارضها المختلفة المشخصة، أو كانت مشتركة ذاتها من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانية، أو في عرض كالحكم على الثلج والعاج بالأبيضية من جهة اتصافها بالبياض.<sup>(١)</sup>

هذا على القول بأصالة الوجود وإنّ الواقعية هي للوجود لا لغيره. وأما على القول بأصالة الماهية فالإشكال قائم بحاله، وذلك لأنّ الماهيات حيثية ذاتها حيثية الكثرة، وفطرتها الاختلاف، بل هي مثار الكثرة والاختلاف في الوجود أيضاً بوجه، وكانت هي حقيقة الواجب تعالى كما في الموجودات الممكنة كان الوجود المشترك بين الواجبين أيضاً عندهم انتزاعياً صرفاً، وجاز الاختلاف بتمام الذات بين ماهيتهما البسيطتين، وجاز اختلاف العنوان والمعنون في الأحكام (كالوحدة في العنوان والاختلاف في المعنون) لاختلافهما نسخاً، إذ ليس العنوان مفهوماً ذاتياً والمعنون مصداقاً، بل مبدأ للانتزاع فلا يمكن إلزام القائل بالأمور التالية:

١. التركيب في الذات.

٢. الحاجة في التعيّن إلى الغير .

٣. ولا عرضية الوجود والوجوب الحقيقيين ولا غير ذلك على مورد الشبهة.<sup>(١)</sup>

أقول: إنّ دفع الإشكال سهل على مشرب أصالة الوجود دون أصالة الماهية كما أوضحه المحقّق السبزواري في كلامه المتقدّم، لكن نرى أنّ صدر الحكماء صار بصدد دفع الشبهة بناء على أصالة الماهية، وإليك بيانه:

لكن يمكن أن يقال: إذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي أمراً مشتركاً معنوياً بين الموجودات - إلّا أنّ منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفة للمهيات، ليس ذاتها بذاتها، بل هي بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم، ومنشأ انتزاعها في الواجب ذاته بذاته - فبالحقيقة المنتزع منه الوجود في الجميع هو ذات الباري وإن كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفاً، فإذاً لو تعدّد الواجب القيوم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً كان كلّ منهما بحسب ذاته مصداقاً لهذا المعنى الواحد المشترك، ومبدأ لانتزاعه ومطابقاً للحكم به، فإذاً البدئية حاکمة بأنّ المعنى الواحد المصدري لا يمكن أن يكون حيثية الاتصاف به ومناطق الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها، فإذاً يلزم

١. الأسفار: ٥٨/٦، تعلية المحقّق السبزواري.

على التقدير المذكور أيضاً أن يكون بين الواجبين اتفاق في أمر ذاتي غير خارج عن حقيقة كلّ منهما، والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب أن يكون الامتياز والتعدد بجهة أخرى في الذات أيضاً.<sup>(١)</sup>

هذا ولعلّ كلام صدر المتألهين أوفق بالتحقيق، وذلك لأنّ المحقّق السبزواري لم يفرق بين الأمور الانتزاعية والاعتبارية، فما ذكره صحيح في الأمور الاعتبارية التي ليس لها مصاديق في الخارج ولا منشأ انتزاع، سواء كانت من الأمور العقلائية كالإجارة والبيع والملكية والرئاسة، أو من الأوهام كانياب أغوال.

وأما الأمور الانتزاعية فهي وإن كانت تفتقد المصادق الخارجي ولكن لها حظ من الوجود حيث لها منشأ انتزاع في الخارج، فعندئذٍ يصحّ ما ذكره صدر المتألهين من أنّه كيف يمكن انتزاع مفهوم واحد من هويتين متباينتين دون أن يكون لانتزاع هذا المفهوم حيثية واحدة مصحّحة للانتزاع فما لم يكن خصوصية في الهويتين تصحّح انتزاع ذلك المفهوم لا يمكن انتزاعه منهما بما أنّها متباينان، سواء أكان واقعها الوجود كما على القول بأصالة الوجود، أو واقعها الماهيات، لكن ينتزع عنها عنوان واجب الوجود.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ حل العقدة أسهل على القول بأصالة الوجود. ولما كان دفع الإشكال على القول بأصالة الماهية أمراً مشكلاً عند

المحقق السبزواري اقتصر هو في الدفع على أصالة الوجود، وقال:  
 هويتان بتمام الذات قد      خالفتا لابن كمونة استند  
 وارفع بان طبيعة ما انتزعت      بأن تخالفت بما تخالفت

### الثمرة الثانية: توحيد الصفات

اتَّفقت العدلية على أنَّ صفاته سبحانه غير ذاته مفهوماً، وعينها وجوداً، فالعالم والقادر والحي متغايران مفهوماً، متحدان وجوداً وحقيقة، بعضها مع بعض والكل مع الذات، فالله سبحانه علم كله، قدرة كله، حياة كله وإلا يلزم التركيب، وهو آية الحاجة والإمكان.

إنَّ عينية الصفات والذات ممَّا قادنا إليه النقل وتضافرت عليه السنة، فعن سيد الموحدين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - سلام الله عليه - فهو أول من أصحح بالحقيقة، وجهر بها في تلك العصور وقال في بعض خطبه: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات (الزائدة) عنه لشهادة كل صفة أنَّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنَّه غير الصفة»<sup>(١)</sup>

وقال الإمام الصادق عليه السلام: لم يزل الله جلَّ وعزَّ ربنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور.<sup>(٢)</sup>

١. نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

٢. التوحيد للصدوق: ١٣٩.

ولو قلنا بأصالة الوجود لتوحدت هذه المفاهيم الكثيرة في ظل الوجود، لأنّ الوجود مدار الوحدة، والماهيات مثار الكثرة ولو قلنا بأصالة الماهية، فالاختلاف والتباين ذاتيان لها، فمن المستحيل أن يتحد مفهوم العالم، مع القادر، والجمع مع الله سبحانه.

### الثمرة الثالثة: توحيد الأفعال

قد ثبت في محلّه أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ولو صدر عنه الكثير، ينقلب الواحد، كثيراً، وهو خلف، وذلك لأنّه يشترط في كلّ علة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول وإلّا لزم أنّ كلّ شيء علة لكلّ شيء، مثلاً: أنّ للنار خصوصية بالنسبة إلى الحرارة، وهي الصورة النوعية النارية، وللماء خصوصية بالنسبة إلى البرودة، فذاك وذا في مانحن فيه كالنور والظلمة كلّ يقتضي خصوصية في العلة يناسب صدوره.

وإذا تحقّق في بسيط وصدق عليه هذان المفهومان، أعني: مصدر ذاك ومصدر ذا، فكّل يكتسب من جانب العلة خصوصية، فيلزم تركيب البسيط من الخصوصيتين وهو خلف، وهذا البرهان قادنا إلى أنّ الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه إلّا الواحد.

فلو قلنا بأصالة الوجود فالواحد الصادر عنه، هو الوجود المنبسط الذي لا يتكثر إلّا بتكثر الموضوعات، وهو بوحده جامع لكمال

الممكنات، وصدوره صدور كل الوجودات.

وأما لو قلنا بأصالة الماهية فهي مثار الكثرة لا تقبل الوحدة فيلزم منه صدور الكثرات خصوصيات في جانب الواحد فينقلب الواحد كثيراً.

يقول الحكيم السبزواري في هذا الصدد:

معلوله دون المعدّ أعرف تُصب	شرائط التأثير ما يجمع يجب
معنى فكلّ اقتضى ما بهذا	مصدر ذاك ليس مصدراً لذا

الثمرة الرابعة: صحّة الحمل في القضايا

لا شكّ أنّ قضايا العلوم تتألف من قضية يحمل فيها المحمول على الموضوع، بالحمل الشائع الصناعي فيقال: السكر حلّو، والسمّ مهلك، فلو قلنا بأصالة الوجود لصحّ الحمل، لأنّ المراد تحقّق المفهومين خارجاً في مصداق واحد ولا مانع منه، لأنّ الوجود مدار الوحدة بخلاف ما لو قلنا بأصالة الماهية، إذ عندئذٍ يمتنع وحدة الحلّو مع السكر من حيث المفهوم، وقد أوضحنا ذلك عند إقامة الأدلّة على أصالة الوجود.

الثمرة الخامسة: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

إنّ من القواعد الفلسفية، أنّ بسيط الحقيقة جامع لكلّ شيء، فلأجل تقريب ذهن أقول: إنّ ملكة النحو ملكة بسيطة تجمع كلّ

الأجوبة التي يصدر عنها التحوي عند السؤال عنه . فإذا سئل عن إعراب الفاعل والمفعول والمضاف إليه يجيب: بأنّ كلّ فاعل مرفوع وكلّ مفعول منصوب و كلّ مضاف إليه مجرور، فهذه الأجوبة في مقام الإجابة تظهر بصورة الكثرة ولكنّها متحقّقة في ملكة النحو بصورة الوحدة، وكأنّ ملكة النحو جامع لهذه الأجوبة بنعت الوحدة.

وعلى ضوء ذلك يقال: أنّه سبحانه بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فالله سبحانه بذاته بسيط يجمع كمال كلّ الكمالات التي تصدر عنه، فكلّ ما في الكون من جميل وبديع فهو موجود في ذاته بأبسط الوجود دون أن يكون هناك كثرة.

وعلى هذه الضابطة أثبتوا علم الفاعل تعالى بأفعاله قبل الإيجاد.

يقول المحقّق السبزواري:

فذااته عقل بسيط جامع      وكلّ معلول والأمر تابع

فلو قلنا بأصالة الوجود فهو مدار الوحدة يجمع بوجوده كلّ الكمالات الظاهرة في مقام الفعل، وهذا بخلاف القول بأصالة الماهية فإنّها كثرات لا تقبل الوحدة، ولو كان الذات جامعاً لها يلزم الكثرة في حدّ الذات وهو محال.

إلى غير ذلك من الثمرات.

## المسألة الثانية

### اشتراك الوجود في مرحلتين

١ . الاشتراك في المفهوم

٢ . الاشتراك في الحقيقة



## في وحدة مفهوم الوجود

هذه المسألة، هي المسألة الثانية التي لها دور كبير في الفلسفة الإلهية وتُعدّ رأس كلّ معارف، غير أنّها تطرح على وجهين:

١. هل لفظ الوجود مشترك معنوي أو مشترك لفظي؟ وهل هو بوضع واحد يطلق على الجواهر والأعراض أو بأوضاع متعددة؟ وهذا النوع من البحث بحث لغوي لا صلة له بالمسائل الفلسفية، وطريق إثباته هو التبادر ونظائره أو الرجوع إلى المعاجم.

٢. هل المفهوم الذي يحكي عنه لفظ الوجود مفهوم واحد أو مفاهيم متغايرة ولذلك يستخدم صدر المتألهين في عنوان البحث «مفهوم الوجود»؟<sup>(١)</sup>

## براهين القول بالاشتراك

إنّ القائلين بالاشتراك أقاموا براهين قويّة على وحدة المفهوم  
أوضحها ما يلي:

### ١. حكم الوجدان في الإيجاب والسلب لوحدة المفهوم

إنّ الوجدان أفضل شاهد على أنّنا إذا رأينا أنواعاً مختلفة نحكم على كلّ بأنّه موجود، وربّما ننفي عن أشياء الوجود، والإثبات والنفي في عامّة الموارد بمفهوم واحد، فنقول: الإنسان والنبات موجود، كما نقول: اجتماع النقيضين واجتماع الضدين ليس بموجودين، فالحمل والسلب في الجميع بمفهوم واحد، وبوحدته يقع في إطار الإثبات والنفي، ولذلك قال صدر المتألهين «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوليات» ومن سخيف القول ما قاله بعضهم: إنّ الوجود مشترك لفظي وهو في كلّ ماهية يحمل عليها، بمعنى تلك الماهية.

يقول صدر المتألهين: إنّ العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم، بل كانت متباعدة من كلّ الوجه، كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة.<sup>(١)</sup>

## ٢. لزوم المقسم في عامّة الأقسام

تقسيم الوجود إلى وجود الواجب ووجود الممكن، ووجود الممكن إلى وجود الجوهر والعرض وهكذا، والمقسم لابدّ أن يكون مشتركاً بين الأقسام.

## ٣. اتحاد معنى العدم

توضيحه أنّ العدم ليس له إلّا معنى واحد، لأنّه بطلان محض، ولا تمايز فيه، فالعدم ما لم يُضف إلى شيء لا يتصور فيه التعدّد، فإذا كان مفهوم العدم كذلك يجب أن يكون الوجود أيضاً مثله، وإلّا فلو كان للعدم معنى واحد وللوجود مفاهيم متعدّدة يلزم ارتفاع النقيضين في بعض الموارد، وذلك فيما إذا صدق على شيء، الوجود بالمعنى الأوّل ولم يصدق عليه الوجود بالمعنى الثاني، فعندئذٍ يلزم ارتفاع النقيضين، إمّا العدم فلاجل انتقاضه بالوجود ولو بالمعنى الأوّل، وأمّا الوجود فهو أيضاً مثله، إذ المفروض عدم صدق الوجود بالمعنى الثاني، فينتج ارتفاع النقيضين، أي عدم صدق الوجود بالمعنى الثاني والعدم على الإطلاق.

وإلى هذين البرهانين الثاني والثالث يشير المحقق السبزواري بقوله:

يعطي اشتراكه صلوح المقسم      كذلك اتحاد معنى العدم

#### ٤. ثبات مفهوم الوجود في خضم المتغيرات

إنّا إذا رأينا شيئاً من بعيد نتصور أنّه شجر، فإذا اقتربنا منه نتصور أنّه حيوان لا شجر، ثمّ إذا اقتربنا أكثر يتبيّن لنا أنّه إنسان، ففي هذه المشاهد الثلاثة مفهوم ثابت، وهو وجود الشيء سواء أكان شجراً أم حيواناً أم إنساناً وإن تبدّل مفهوم إلى مفهوم آخر، الشجر فالحيوان فالإنسان، فهذا يثبت أنّ ما هو الثابت غير ما هو المتغير، وثباته دليل اشتراك مفهومه، يقول المحقّق السبزواري حول هذا الدليل:

إنّا إذا أقمنا الدليل على أنّ العالم لا بدّ له من مؤثّر موجود، اعتقدنا وأيقنا بوجود المؤثّر، ثمّ لو حصل لنا التردد في أنّه واجب أو جوهر أو عرض لم يقدح ذلك التردّد في الاعتقاد المذكور، فإذا اعتقدنا أنّه واجب ثمّ بدّل ذلك الاعتقاد باعتقاد أنّه ممكن، ارتفع الاعتقاد بأنّه واجب ولا يرتفع الاعتقاد بأنّه موجود، فلولا اشتراكه لارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع اعتقاد أنّه واجب، والتالي باطل فالمقدّم مثله.<sup>(١)</sup>

#### ٥. لزوم التعطيل على القول بالاشتراك اللفظي

إنّا إذا قلنا «الله سبحانه موجود» فهل نفهم من المحمول نفس ما نفهمه من قولنا: «زيد موجود» بمعنى وجود الواقعية لهما، وإنّ وجودهما طاردان للعدم وإن كان بين الوجودين بون شاسع لكون الأول قائماً

بنفسه والآخر قائماً بغيره، وأما أن يكون المفهوم الأول غير المفهوم الثاني بل ضده فيرجع معنى قولنا الله موجود إلى نفي وجوده.

وأما أن يكون المفهوم لا هذا ولا ذاك يلزم سدّ معرفة المعارف الإلهية.

يقول المحقق السبزواري في حول البرهان:

وان كلا آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل

ويشرحه بقوله: إذا قلنا إنه موجود وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق وإن كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بها لا يتناهى عدّة ومدة وشدة، وغيره كان محدوداً وفي عين محدودية ظلاً وفيئاً لا أصلاً و شيئاً، فقد جاء الاشتراك، وهؤلاء يفرون منه ومن لوازمه فرار المزكوم من رائحة المسك، وإن لم يحمل على ذلك المفهوم بل على أنه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها، ونقيض الوجود هو العدم لزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود، ونعوذ بالله منه، وإن لم نفهم شيئاً فقد عطلنا عقلنا عن المعرفة.<sup>(١)</sup>

## ٦. وحدة الرابطة في القضايا

إن الرابطة بين المحمول والموضوع ضرب من الوجود، وهي في الجميع بمفهوم واحد، فقولك: الإنسان حيوان ناطق، أو قولك الماء

رطب، وزوايا المثلث تساوي قائمين، فالربط بين المحمول والموضوع بمعنى واحد من غير فرق بين القضايا الموجبة أو القضايا السالبة، غاية أنّ الحمل في الموجبات إثبات الربط، وفي السوالب سلب الربط.

## ٧. جعل الوجود قافية مخّل بالفصاحة

وما يؤيد به الادّعاء أنّ جعل الوجود قافية لأبيات متعدّدة مغل بالفصاحة، فدلّ على أنّ له معنى واحداً ولو كان مشتركاً لفظياً لم يلزم من الجعل المذكور أيّ إخلال، كما لو جعل لفظ العين قوافي الأبيات، بل ربّما يحكم عليه بالتحسين، لأنّه من باب تجنيس القافية، المعدود من المحسنات البديعية. يقول صدر المتألهين:

ومن الشواهد أنّ رجلاً لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود، لاضطرّ كلّ أحد إلى العلم بأنّ القافية مكررة، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلاً، فإنّه لم يحكم عليه بأنّها مكررة فيه، ولولا أنّ العلم الضروري حاصل لكلّ أحد بان المفهوم من لفظ الوجود، واحد في الكل، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى.<sup>(١)</sup>

فخرجنا بالنتيجة التالية:

إنّ مفهوم الوجود، مفهوم واحد، وهو بوحده يصدق على عامّة الموجودات من غير فرق بين الواجب والممكن والجوهر والعرض.

## حقيقة الوجود

### حقيقة واحدة مشككة

قد عرفت أنّ وحدة الوجود مفهوماً و حقيقة هي المسألة الثانية من المسائل التي تعدّ رأس كلّ معارف، وقد عرفت وحدة مفهوم الوجود في المسألة الأولى، وإليك الكلام في حقيقته فنقول:

إنّ الهوية الخارجية تتصف بالكثرة العرضية وأخرى بالكثرة الطولية.

أمّا الأولى فيقال: هذا إنسان وذاك فرس وهكذا، أو هذا جسم فلكي وذاك جسم طبيعي، فالكثرة هنا كثرة عرضية وسبب الكثرة هو الماهيات التي أوجدها الوجود ففي الحقيقة الوجود يحقق الماهية، وهي تحدّد الوجود ويلونّها بالإنسانية والشجرية فهذا النوع من الكثرة رهن نسبة الوجود إلى الماهية فالكثرة نتيجة تحدّد الوجود بالماهية وإضافته إليها.

وأما الثاني وهي الكثرة العارضة على الوجود من جهة الانقسامات

الطارئة عليه كاتقسامه إلى الواجب والممكن، والواحد والكثير، والفعل والقوة.

فيقع الكلام في ما هو ملاك الكثرة في الانقسام الثاني .

أقول: هناك مذهبان: أحدهما للمشائين، والآخر للفهلويين .

وحصيلة المذهبين عبارة عن أنّ الوجود عند المشائين حقائق متباينة بتمام الذات يتميز كلّ منها عن غيره بتمام ذاته البسيطة، لأنّه لا جزء للوجود، ولا بأمر آخر، إذ ليس وراء الوجود شيء .

كما أنّه عند الفهلويين حقيقة واحدة لكن ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كلّ مرتبة إلى ما به الاشتراك. وإليك شرح كلا المذهبين:

### ١. مذهب المشائيين

ذهب المشائيون إلى أنّ الوجود في هذه المراحل حقائق متباينة بتمام ذواتها لا بالفصول ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً، ولا بالمصنفات والمشخاص ليكون الوجود نوعاً.

وبعبارة أخرى: إنّ الواجب والممكن والواحد والكثير كلّها متباينات بالذات لا اشتراك بينهما حتّى تحتاج ما به الامتياز، بل الكلّ بعامة ذاته متميز عن الآخر نظير الأجناس العالية التي هي متباينات بالذات ولذلك لا جنس فوقهما.

وهذه النظرية مبنية على كثرة الوجود والموجود والسبب لاختيار

هذا المذهب وجود العلية والمعلولية بين الواجب والممكن، وهذا يعرب عن تباينهما، إذ لو كانا من حقيقة واحدة لما كان هناك وجه لكون وجود علة لوجود آخر مع وحدة الحقيقة، وإلى ذلك المذهب يشير المحقق السبزواري في البيت الأول ويقول:

وعند مشائنة حقائق      تباينت وهو لدي زاهق  
لأن معنى واحداً لا ينتزع      مما له توحد مالم يقع

وهو بالبيت الثاني يشير إلى ضعف هذا المذهب، لأنه لو كان الوجود في الواجب والممكن والمجرد والمادي حقائق متباينة بحيث لا يكون بينها قدر اشتراك ولا وجه امتياز، بل يتميز الواجب بذاته عن الآخر، فعندئذ كيف يصح انتزاع مفهوم واحد من الكثرات التي ليست بينها وحدة مشتركة، وقد مرّ أنّ المفهوم الواحد لا يمكن أن ينتزع من الكثير بما هو كثير مالم يكن بينها قدر مشترك.

وبعبارة أخرى: لو انتزع مفهوم واحد من أشياء متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه، لكان الواحد كثيراً.

فإن قلت: كيف نتزع الواحد النوعي من الأفراد المختلفة، والواحد الجنسي من الأنواع المتباينة فلو صحّ ذلك البرهان لكان الواحد عين الكثير.

قلت: فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير، وبين أن يكون تحته الكثير والثاني من هذا القبيل فإنّ مفهوم الإنسان ليس عين زيد وعمر وإنّما يقع تحته الافراد.

وإن شئت قلت: إنّ مفهوم الإنسان إنّما ينتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد لا من الجهات المميزة والأصناف المشخصة، وهكذا الحيوان إنّما ينتزع من الجهة المشتركة بين الإنسان والفرس، أعني: الجنس، لا من الجهة المميزة، أعني: جهة الفصل، وكون أحدهما ناطقاً والآخر صاهلاً. وذهب صدر المتألمين وتلامذة منهجه إلى اختيار المسلك الثاني وهو وحدة حقيقة الوجود وصدقه على ما تحته بالتشكيك، وهو مذهب الفهلويين وإليك توضيحه.

## ٢. مذهب الفهلويين

إنّ حقيقة الوجود لدى الفهلويين أشبه بالنور الحسي، فكما أنّه ذات حقيقة واحدة، أعني: كونه ظاهر بنفسه مظهراً لغيره وإنّما يختلف بالشدة والضعف وعلى وجه ليست الكثرة سوى قوة النور والضعف عدم قوته، فهكذا حقيقة النور التي هي أيضاً ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها حيث إنّ الأرواح والأشباح ظاهرتان بالنور الحقيقي، أعني: الوجود، فالاختلاف بينهما اختلاف في شدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه دون أن يكون هناك اختلاف في حقيقة الوجود.

ثمّ إنّ تشبيه حقيقة الوجود التي هي نور حقيقي بالنور الحسي يقرب من جهة ويبعد من جهات، لأنّ الشدة والضعف في كلا النورين يرجع إلى حقيقتها فالنور الحسي يشتد بالنور ويضعف بقلته، وليست

الشدة شيئاً سوى النور فيرجع ما به الاشتراك (النور) إلى ما به الامتياز، قوة النور.

فهكذا حقيقة النور الخارجي فالوجود الواجب والوجود الممكن يشتركان في الوجود وحقيقته، وهو ما نعبر عنه الطارد للعدم أو ما يقرب من ذلك، ويتميز الواجب عن الممكن لا بشيء خارج عن الوجود، بل بقوة الوجود وغناه، كما أنّ الممكن يتميز بضعف الوجود وفقره. وأما وجه التباعد فلأنّ النور الحسي أمر مركّب لا بسيط له أجزاء حسية بخلاف النور الحقيقي، ويكفي في التشبيه وجه الاشتراك في جهة خاصّة.

يقول أستاذنا السيد الطباطبائي رحمته الله:

الحق أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة، لأنّا نتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.

ويتبيّن به أنّ الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة، كما مثّلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً و شيئاً زائداً على النورية ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم

النور، بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً ولا تفقد منها شيئاً، وإنّما هي من النور في مرتبة خاصة بسيطة لم تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمة وتمتاز عن غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة.<sup>(١)</sup>

### أدلة الفهلويين

استدلّ الفهلويون على وحدة الوجود حقيقة وإنّ الشدة والضعف ليس شيئاً غير الوجود فالشدة شدة الوجود والضعف أمر عديمي، فليس في الدار غير الوجود ديار، وإنّ ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك، وأقاموا على ذلك أدلة ندرس بعضها.

### ١. السخية بين العلة والمعلول

البرهان الفعلي يبعث إلى القول بوجود السخية بين العلة والمعلول، وليس المراد منها السخية التوليدية كالندى بالنسبة إلى المطر، بل المراد السخية الظلية كسخية كلّ شيء مع ظله، والدليل على لزوم السخية هو أنّ صدور شيء عن شيء دون شيء آخر، دالّ على وجود الخصوصية المشتركة بين الصادر والمصدر، وإلاّ فلو صدر بلا خصوصية يلزم أن يكون كلّ شيء علة لكلّ شيء، فهذا - أعني: صدور شيء عن شيء دون شيء آخر - يجزّنا إلى القول بالسخية بين العلة

والمعلول.

وبناء على هذا فلو كان الوجود حقائق متباينة بتمام الذوات يلزم فقدان السنخية بين العلة والمعلول، لافتراض أنّ المعلول متباين بالذات مع العلة.

وهذا البرهان يدفع كلّ حكيم إلى اختيار نظرية الفهلويين، إذ على هذه النظرية فالعلة والمعلول حقيقة واحدة لا حقائق متباينة، فالسنخية ولو على نحو الكلية محفوظة.

## ٢. السنخية بين الآية وذيها

إنّ الآفاق والأنفس آيتان من آيات الله سبحانه يُستدلّ بالآية على وجود ذي الآية، وبكمالها وإتقانها على علم ذيها وكماله، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على وجود السنخية بين الآية وذيها، فلو كان الوجود حقائق متباينة، فكيف يحكي المتباين عن مثله، فهل يمكن أن تحكي الحرارة عن البرودة؟

## ٣. العلة كمال المعلول

إنّ من القواعد المسلّمة عند المشائين هو أنّ وجود العلة حدّ تام للمعلول، والمعلول حدّ ناقص للعلة، وهذا إنّما يصحّ إذا كان بينهما سنخية ولو كان الوجود حقائق متباينة، أفهل يمكن أن يكون المباين حدّاً للآخر؟

#### ٤ . العلم بالعلّة علم بالمعلول

من القواعد المسلّمة عند المشائين أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فلو أخبر المنجم عن العلم بالأوضاع الفلكية عن الحوادث التالية، فليس هذا إلّا من باب أنّ العلم بالعلّة، علم بالمعلول، وهكذا سائر العلل، فلو كان الوجود حقائق متباينة وكانت العلّة والمعلول متباينين من جميع الجهات كيف يمكن أن يكون العلم بالمباين علماً بالمباين الآخر؟ حتّى أنّ المشائين صحّحوا علم الباري بالأشياء قبل الخلقة عن طريق أنّ العلم بالعلّة الذي هو عين ذاته علم بالمعاليل .

هذه هي البراهين الواضحة على أنّ الوجود في عامة المراتب حقيقة واحدة بمعنى كونه طارداً للعدم وإثبات الاختلاف في القوة والضعف.

وهناك برهان آخر أوعزنا إليه في ردّ نظرية المشائين، وهو أنّه لو كان الوجود حقائق متباينة كيف يصحّ لنا انتزاع مفهوم واحد من متباينات بتمام الدوات؟ وإلى ذلك البرهان يشير صدر المتألهين ويقول:

الهدية حاكمة بأنّ المعنى الواحد لا يمكن أن يكون حيثية الاتصال به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها،<sup>(١)</sup>

والحاصل: أنّ انتزاع مفهوم واحد من شيء رهن وجود خصوصية

مصحة لانتزاعه عنها.

فلو انتزع ذلك المفهوم من موجود مباين آخر فهو أيضاً رهن خصوصية مباينة لتلك الخصوصية، فعندئذ ينقلب الشيء الواحد كثيراً أو يلزم أن ينتزع بلا خصوصية وهو غير ممكن، وقد مرّ توضيح هذا البرهان فلا نعيد.

فلأجل هذه البراهين المشرقة استقر نظر صدر المتألهين وتلامذة منهجه إلى القول بالتشكيك في حقيقة الوجود.

بل ربّما يمكن نسبة هذا القول إلى الشيخ الرئيس في المباحثات على ما نقله صدر المتألهين في أسفاره، أعني قوله:

إنّ الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالأكد و الضعف، وإتّما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهية لا لوجوده. فالتخصّص للوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته بذاته وأمّا على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النعوت الكلية.<sup>(١)</sup>

وليعلم أنّ القول بأنّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب لا ينافي وحدته، أعني: الوحدة الحقّة الحقيقة التي هي عين ذاته، فالوجود واحد بالوحدة الحقيقية في عين الكثرة في المراتب، وهذه هي النظرية المعروفة

١. الأسفار: ١/٤٦، نقلاً عن المباحثات.

بكثرة الوجود والموجود في عين وحدتها.  
 إلى هنا تمّ بيان النظريتين المعروفتين في تفسير الوجود والحقيقة،  
 إحداهما تتبنى وحدة الحقيقة وكثرة المراتب والكثرة يرجع إلى الوجود،  
 والأخرى تتبنى تباين الوجود في عامة المظاهر.  
 ثمّ إنّ هنا نظرية ثالثة نشير إليها.

### نظرية ذوق التآله

وخلاصة هذه النظرية: أنّ الوجود واحد شخصي، وهو الواجب  
 عزّ اسمه، وليس لغيره حظ من الوجود سوى الانتساب إليه، قالوا:  
 حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهي واحدة لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه  
 وإنّما التكتّثر في الماهيات المنسوبة إلى الوجود وليس للوجود قيام  
 بالماهيات وعروض لها وإطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى أنّها  
 نفس الوجود وعلى الماهيات بمعنى أنّها المنسوبة إلى الوجود مثل  
 الشمس واللابن والتامر، وهذا المذهب هو المعروف بوحدة الوجود  
 وكثرة الموجود.

وقد يظهر من صدر المتألهين اختياره في بعض كتبه، يقول في  
 المبدأ والمعاد:

إنّ الممكن في مرتبة ذاته لا يكون موجوداً أصلاً لا في نفسه ولا  
 بنفسه ولا لنفسه، بل له الوجود الاعتباري النسبي إلى المبدأ الأوّل القيوم

بالذات، وهو الموجود في نفسه بنفسه لنفسه.<sup>(١)</sup>  
ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن النظرية مقبولة عنده لما نرى أنه  
ينقلها في الأسفار ويردها بقوله:

وذهب جماعة إلى أن الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات  
الباري تعالى و الماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى  
الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى، فالوجود واحد شخصي عندهم،  
والموجود كلي له أفراد متعددة وهي الموجودات. ونسبوا هذا المذهب إلى  
ذوق المتألهين.<sup>(٢)</sup>

ثم إنه يرد عليه بقوله: إن كون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع  
الماهيات من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل،  
فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع أن  
بعضها متقدم على بعض بالوجود، ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع  
كون الوجود في الجميع واحداً وحدة حقيقية منسوبة إلى الكل.

فإن قلت: إن التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس في الوجود  
الحقيقي، بل في نسبتها وارتباطها إليه بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود  
الحقيقي أقدم من بعض آخر.

قلت: النسبة من حيث إنها نسبة أمر عقلي لا تحصل ولا تفاوت  
لها في نفسها، بل باعتبار شيء من المتسبين، فإذا كان المنسوب إليه ذاتاً

أحدية، والمنسوب ماهية، والماهية بحسب ذاتها لا تقتضي شيئاً من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية، ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعاليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها، فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم بالنسبة إلى الواجب والتأخر فيه.<sup>(١)</sup>

والحاصل: أنّ تلك النظرية التي توصف بذوق التأله باطلة جداً، لأنّ معناه أنّ للوجود مصداقاً واحداً، وهو وجود الواجب وليس لغير الواجب تحقق ووجود، وهذا ما يرده بعث الأنبياء وإرسال الرسل وإنزال الكتب، بل تلك النظرية تناسب قول الصوفية القائلة بوحدة الوجود والموجود.

ولنا أن نسأل القائل ماذا يريد من أنّ الوجود واحد شخصي وغيره منسوب إليه، فإن أراد أنّه سبحانه بوجوده الشخصي يعدّ وجوداً للجوهر والعرض، فهذا باطل، لأنّه يستلزم أن يكون شيء واحد وجوداً للجوهر الذي هو وجود في نفسه لنفسه والعرض الذي هو وجود في نفسه لكن لغيره.

وإن أراد به أنّ الوجود الحقيقي منحصر بالله سبحانه وإنّ لغيره سبحانه وجوداً يعدّ من شؤون الواجب وقائماً به ونسبتها إلى الواجب نسبة الفرع إلى الأصل، فهذا هو قول صدر المتألهين القائل بأنّه سبحانه

١. الأسفار: ١/ ٧٣. ثمّ إنّّه يرد النظرية أيضاً بوجهين آخرين، فمن أراد فليرجع إلى صفحة

واجب نفسي وما سواه معنى حرفي قائم به، وهذه النظرية مبنية على اختيار الفهلويين.

يقول المحقق السبزواري في الفرق بين نظرية ذوق التأله ونظرية صدر المتألهين يقول:

ثم إن الفرق بين طريقتيه عليه السلام والطريقة المنسوبة إلى ذوق المتألهين أن المصنّف عليه السلام يقول بتكثر الوجود والموجود معاً، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة، كما إذا كان إنسان مقابلاً لمرايا متعددة، فالإنسان متعدد وكذا الإنسانية، لكنهما في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الأصلية. إذ عكس الشيء بما هو عكس الشيء ليس شيئاً على حياله، إنما هو آلة للحاظ الشيء، ولو جعل ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً حاكياً عن الشيء بل حاجباً، فكلما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانات له وآلات للحاظه، فكما يحصل الارتباط طوياً كذلك يحصل عرضاً. وإن كانت في غاية التباعد، كعكس يحصل منه في الجليدية في غاية الصغر أو في الماء الآجن في نهاية الكدر، وكالذي يحصل منه في مرآة يحاكيه على ما هو عليه، فظهور العاكس كخيطة ينظم لآئ العكوس المتفننة ويربطها ويجمع شتاتها ويتصالح الأضداد برباطها، بخلاف ما إذا كنت محتجباً عن العاكس ووقع نظرك أولاً على العكوس المتخالفة بما هي متخالفة.<sup>(١)</sup>

## النظرية الرابعة: نظرية العرفاء

وهذه النظرية تتبنى وحدة الوجود والموجود وأنه ليس في دار الوجود إلا هو وليس للعالم وجود إلا في عالم الخيال، وهذا هو المنقول عن محيي الدين ابن عربي صاحب الفصوص وشارحه فهو يذكر في خطبته.

الحمد لله الذي خلق الأشياء وهو عينها.<sup>(١)</sup>

وهذه النظرية تضاد نظرية العلوية والمعلولية والخالقية والمخلوقة والوحدة والكثرة، وهو على طرف النقيض مما جاء في الكتاب والسنة وما عليه البراهين الفلسفية، فلو كان هناك حسن الظن بالقائل، فلا بد من تأويله بأن يعد العالم من تجليات الخالق وشؤونه وقيامه به كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي.

وبهذا المعنى الصحيح يفسر قوله سبحانه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.<sup>(٢)</sup>

وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾.<sup>(٣)</sup>

وقال علي عليه السلام: «[أنه] مع كل شيء لا بمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ».<sup>(٤)</sup>

١. شرح الفصوص: المقدمة.

٢. الحديد: ٣.

٣. الزخرف: ٨٤.

٤. نهج البلاغة: الخطبة ١.

وقد نقل عنه قوله عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه».

كما نقل عنه عليه السلام: «داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عنها لا بالمباينة».

فلا بأس بنا أن نستشهد بشعر بعض العرفاء باللغة الفارسية:

محقق را که وحدت در شهود است  
نخستین نظره بر نور وجود است  
دلی کز معرفت نور و صفا دید  
به هر چیزی که دید اوّل خدا دید  
همه عالم ز نور اوست پیدا  
کجا او گردد از عالم هویدا  
زهی نادان که آن خورشید تابان  
به نور شمع جوید در بیابان

إلى هنا تمّ بيان النظريات الأربع في الوجود وإليك الإشارة إلى رؤوسها:

١. الوجود حقائق متباينة بتمام الذوات.
٢. الوجود حقيقة واحدة مشككة.<sup>(١)</sup>
٣. الوجود واحد شخصي والماهيات منتسبة إليه.

---

١. فهو في نفس الوحدة كثير أيضاً، وحدته من حيث الحقيقة وكثرته من حيث المراتب.

٤. الوجود واحد شخصي وما سواه ليس له حقيقة.

بقيت هنا نظريتان أُخريتان وهما :

## ١. نظرية الحصص في الوجود

ذهب بعض المتكلمين إلى أنه ليس للوجود أفراد حقيقة لا متخالفة بالذات ولا بالمراتب الكمالية سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق متفاوت عندهم بمجرد عارض الإضافة إلى ماهية . فالوجود عندهم اعتباري والحصص ذهنية كيباض هذا الثلج ، وذلك في الخارج حيث إنها متماثلة متفقة في اللوازم والأفراد .

وبما أنّ هذه النظرية سخيفة لم يجد المتأخرون محيصاً عن تأويلها بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة بأن يكون مرادهم بالوجود مفهوماً واحداً ، كون حقيقته واحدة كما في ذلك المذهب المنسوب إلى أذواق المتألهين . ومراده بحصصه التجليات التي لا تستلزم تكرراً في المتجلي إلا في النسب .

## ٢. نظرية التشكيك في المظاهر

وهذه النظرية تتبنّى أنّ الوجود واحد شخصي والتشكيك في مظاهره مقابل قول الفهلويين أنّ التشكيك في مراتبه .

وبما أنّ تفسير هذه النظرية رهن ذوق عرفاني شامخ تركها لأهلها ونجمع بالقلم عن الإفاضة.

# الخطوط العريضة لفلسفة صدر المتأهّين

نستعرض في هذا الفصل الخطوط العريضة لفلسفة صدر  
المتأهّين حتّى يقف القارئ على أصول الحكمة المتعالية -  
وراء ما مرّ من المسألتين :

١ . أصالة الوجود

٢ . التشكيك في الوجود

وما يتراشّى للقارئ من التكرار للمسألتين إنّما هو لغاية  
بيان الأصول جميعاً في مكان واحد.



## الخطوط العريضة لفلسفته

إنَّ الأصول التي صاغ عليها فلسفته والتي أوجدت تحولاً جذرياً في عالم الفلسفة الإسلامية تمخَّضت عنها نتائج باهرة في حقل العقائد هي عبارة عن:

### الأصل الأول: أصالة الوجود

لقد اختلف المشاء والإشراق فيما هو الأصيل والمجمول، فذهب المشاء إلى أنَّ المجمول هو الوجود، وذهب الإشراق إلى أنَّ المجمول هو الماهية، وبذلك ظهر هنا مذهبان فيما هو الأصيل في الجعل بعد اتفاقهم على أنَّ واجب الوجود وجود بحث لا ماهية له، وكان النزاع على قدم وساق بين الطائفتين حتى ظهر صدر المتألمين على ساحة الفلسفة فطرح المسألة وأقام عليها براهين دامغة أزاحت الشكوك عن وجهها، فعاد القولان قولاً واحداً.

ومما يدل على أنَّ المشاء وفي طليعتهم شيخ المشائين أعني ابن سينا كانوا من دعاة القول بأصالة الوجود، ما ذكره الشيخ عند البحث عن نفي الماهية عن الواجب تبارك وتعالى حيث قال:

والذي يجب وجوده لغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأن  
الذي له باعتبار ذاته، غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما  
جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود بعري عن ملاسته  
ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد، وغيره زوج تركيبي.<sup>(١)</sup>  
وهذه العبارة صريحة في أنّ ما يفاض من الواجب هو الوجود وأنّ  
ملاك المعلومية والحاجة إلى العلة هو الماهية التي تتساوى إليها نسبة  
الوجود والعدم.

وليس الشيخ وحيداً في هذه العقيدة بل المحقق الطوسي أيضاً  
يدعم تلك النظرية لما قال:

«إذا صدر عن المبدأ الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة  
للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية  
ما، فإذا هاهنا أمران معقولان: أحدهما الأمر الصادر عن الأول وهو  
المسمى بالوجود، الثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى  
بالماهية.<sup>(٢)</sup>»

كما أنّ تلميذ الشيخ أعني بهمنيار في كتابه «التحصيل» حسب ما  
ينقله صدر المتألهين عنه حيث يقول:

١. الشفاء، بحث نفي الماهية عن الواجب، ص ٣٠٥ والطبعة الجديدة ص ٦٠ تحقيق  
الأستاذ «حسن زاده» ولاحظ الأسفار: ١/ ١٤.

٢. شرح الإشارات: ٣/ ٢٤٥.

الوجود حقيقته أنه في الأعيان وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته. (١)

ولم نجد حكيماً يذب عن أصالة الماهية سوى أستاذ صدر المتألهين، المحقق الداماد حيث قوى نظرية شيخ الإشراق في أصالة الماهية.

نعم كان صدر المتألهين متأثراً بأفكار أستاذه لكنه رجع عنه كما قال: «إني كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى هداني الله وانكشف لي انكشافاً أنّ الأمر على خلاف ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود». (٢)

ويترتب على هذا الأصل أمور:

## ١. توحيد الصفات

اتفق أهل الحق على أنّ صفات الواجب متباينة مفهوماً، متحدة حقيقة مع الذات، كما أنّ كلّ واحدة منها متفقة مع الأخرى كذلك، وقالوا: القادر والعالم والحَيّ والمريد متغايرات مفهوماً متحدات وجوداً

١. الأسفار: ١/ ٣٩.

٢. الأسفار: ١/ ٤٩.

## ومصادقاً.

وهذا يترتب على القول بأصالة الوجود، وذلك لأنَّ الوجود مدار الوحدة والماهيات مثار الكثرة، إذ يمتنع أن يكون مفهوم العالم أو القادر عين الذات أو متحداً مع مفهوم القادر.

## ٢. توحيد الأفعال

قد أثبت البرهان على أنه لا يصدر من الواحد إلا الواحد، فالله سبحانه هو الواحد لا يصدر منه إلا واحد، هذا من جانب.

ومن جانب آخر أنَّ الموجودات الإمكانية متكثرات ومتخالفات فكيف يمكن صدور المختلف من الواحد من جميع الجهات، ولا تحلَّ العقدة إلا بالقول بأصالة الوجود، فالصادر هو الوجود المنبسط القائم بالذات قيام المعنى الحرفي بالاسمي، وإنَّها جاء الاختلاف من جانب القوابل والماهيات.

## ٣. صحّة الحمل في القضايا

إنَّ صحّة المحمول على الموضوع وادّعاء الهووية لا يتمُّ إلا بأصالة الوجود ويمتنع على القول بالماهية، وقد بيّنه صدر المتألهين في المشاعر وقال: لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها على شيء، كقولنا:

زيد حيوان والإنسان ماشٍ، فإنَّ الحمل يقتضي الاتِّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية، لم تكن جهة الاتِّحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل.<sup>(١)</sup>



## الأصل الثاني: اشتراك الوجود

هذا الأصل يبتني على أمرين:

الأول: وحدة مفهوم الوجود وأنه موضوع بالاشتراك المعنوي على حدّ سواء في الواجب والممكن، وهو صادق عليها بوضع واحد وهذا ما يعبر عنه بوحدة الوجود مفهوماً وأنه مشترك معنويّ موضوع لمعنى جامع بين جميع المصاديق، وقد استدلّ عليه صدر المتألهين بقوله: البديهة حاكمة بأنّ المعنى الواحد لا يمكن أن تكون حيثية الانّصاف ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها.<sup>(٢)</sup>

الثاني: وحدة الوجود حقيقة، وهو أنّ الوجود في عامة مراتبه حقيقة واحدة تختلف بالشدة والضعف على وجه تكون الشدة عين الوجود والضعف حدّاً له، وعلى ذلك فحقيقة الوجود عبارة عن طرد

١. المشاعر: ١٢.

٢. الأسفار: ٦/٦٢، ١/٦٩-٧٠.

العدم وهو متحقق في عامة المراتب من العلة والمعلول، والواجب والممكن.

أما الأمر الأول فالمخالف فيها قليل وإنما الاختلاف في الأمر الثاني، فالمشاؤون على أن الوجود حقائق متباينة ليس بين المراتب أية جهة اشتراك، وأن الواجب والممكن والوجود والعرض كالأجناس العالية حقائق متباينة يمتاز كل عن الآخر بتمام الذات لا بالفصول. والذي دعاهم إلى تلك النظرية هو أن الواجب علة للممكن، والجوهر علة للعرض، على وجه لو كان الوجود حقيقة واحدة فلا وجه لأن يكون بعض الوجود علة للبعض الآخر.

وأما الإشراقيون فقد ذهبوا إلى أن الوجود حقيقة واحدة في عامة المراتب وأن كل مرتبة تتمايز عن الأخرى بالكمال والنقص، وليس الكمال إلا نفس الوجود كما أن النقص حد الوجود، وليس داخلاً فيه وبذلك صححوا ملاك العلية وأن القوي علة للضعيف، لكن لا بمعنى أن الشدة مقومة لحقيقة الوجود حتى لا يكون الضعيف لأجل ضعفه من مصاديق الوجود، ولا الضعف مقوماً له حتى يخرج الشديد عن تحت الوجود بل الشدة مقومة للمرتبة لا للحقيقة.

وقد استدّلوا على وحدة الحقيقة بما سبق في الأمر الأول من هذا الأصل من وحدة مفهوم الوجود واشتراكه المعنوي، إذ لو كان الوجود حقائق متباينة لا جهة اشتراك بينها لامتنع انتزاع مفهوم واحد من

حقائق متباينة، وإليه يشير الحكيم السبزواري بقوله:

لأنّ معنى واحداً لا يتنزع      ممّا لها توحد ما لم يقع  
و هذان الأصلان لهما الدور الكبير في تحوّل الفلسفة، ويترتب على  
الأصل الثاني الأمر التالي:

### توحيد الذات ونفي تعدّد الواجب

إنّ توحيد ذاته سبحانه ونفي تعدّد الواجب من المسائل المهمّة في  
الحكمة الإلهية، وقد استدلّوا عليه بقولهم: لو كان الواجب متعدّداً يلزم أن  
يكون بينهما وجه اشتراك ووجه امتياز، وعندئذٍ فما به الاشتراك في كلّ  
واحد غير ما به الإمتياز فيلزم التركيب وهو آية الحاجة. هذا هو أساس  
الاستدلال وقد اعتمد عليه الحكماء الإلهيون إلى القرن السابع حتّى ظهرت  
شبهة ابن كمونة<sup>(١)</sup> وحاصل شبهته :

لماذا لا يجوز أن تكون هناك هويّتان بسيطتان متباينتا الذات ليس  
بينهما قدر اشتراك حتّى يحتاج إلى ما به الامتياز، ويكون صدق الوجود  
عليهما عرضياً كصدق العرض على الأجناس التسعة العرضية؟  
وحلّ الشبهة واضح على القول بالوحدة المفهومية والحقيقية

١. هو سعد بن منصور البغدادي الملقّب بعزّ الدولة المعروف بابن كمونة، توفّي عام ٦٨٣ هـ.  
أو ٦٩٠ هـ.

للوجود، وهو أنه لا شك أن مفهوماً واحداً باسم الوجود ينتزع من كلا الواجبين من حاق ذاتها، فافتراض هويتين بسيطتين متباينتي الذات ليس بينهما أي وجه اشتراك، لا يجتمع مع وحدة المفهوم، لما سبق من أنه يمتنع انتزاع مفهوم واحد من أمرين متباينين، وإلى الشبهة والدفاع يشير الحكيم السبزواري ويقول:

هويتان بتمام الذات قد  
خالفتا لابن الكمونة استند  
وارفع بأن طبيعة ما انتزعت  
مما تخالفت بها تخالفت

### الأصل الثالث: اتحاد جوهر العاقل والمعقول

إن اتحاد العاقل والمعقول من المسائل الغامضة، وقد حققها صدر المتألهين وأقام براهينها، وأوضحها بما يلي:

١. أن نسبة الصور المعقولة بالذات إلى النفس كنسبة الصور الجسمية بالنسبة إلى المادة، فكما أن الثانية محصلة لها ومخرجة لها من النقص إلى الكمال، فهكذا الصور المعقولة محصلة للنفس الإنسانية، فإن العقل الهولاني مادة المعقولات، وهي صور لها، ويقول في هذا الصدد: وليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك

كحصول الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد، فإن شيئاً من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات الشيء لدى ذات أخرى بل إنما ذلك حصول إضافة لها فقط، نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها وتصير ذاتاً متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصورة، وليس لحق الصور بها، لحق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن<sup>(١)</sup> يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة، وليس لحق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً [و] بالقوة، كلحقوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا، أو كلحقوق عرض لمعرض جوهرى مستغنى القوام في وجوده عن ذلك العرض، إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها.<sup>(٢)</sup>

نعم قد أقام صدر المتألهين برهاناً آخر يُدعى برهان «التضاييف» قائلاً بأن العاقل والمعقول متضايقان والمتضايقان متكافئان قوةً وفِعْلاً،

١. كذا في المصدر والظاهر زيادة «بأن».

٢. الأسفار: ٣/ ٣١٩-٣٢١ ولاحظ الأسفار: ٢٧٧، الطبعة الحجرية.

ولكن البرهان عقيم لأن التضاييف لا يثبت إلا وجودهما في مرتبة واحدة وأما كون أحدهما نفس الآخر كما هو المطلوب، فلا. <sup>(١)</sup>

يقول الحكيم السبزواري: وأما مسلك التضاييف الذي سلكه صدر المتألهين في المشاعر وغيره لإثبات هذا المطلب، فغير تام لما ذكرنا في تعليقات الأسفار.

### الأصل الرابع: بسيط الحقيقة كل الأشياء

واعلم أن كونه سبحانه عالماً بالأشياء بعد الإيجاد، أمر لا ستره فيه فإن نفس الأشياء فعله وفي الوقت نفسه علمه، كالصور الذهنية للنفس فإنها فعلها وفي الوقت نفسه علمها الفعلي.

إنما الكلام في إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد فذهب المشاء إلى أن علمه سبحانه بها من قبيل الصور المرتسمة في ذاته الحاكية عن الأشياء، ومن الواضح أن القول بالصور المرتسمة - مع أنها لا تخلو من اشكالات - لا تثبت علمه سبحانه بها في مقام الذات، بل أقصاه إثباته دون الذات، ولأجل ذلك حاول حكيمنا المؤسس إثبات علمه سبحانه بها في مقام الذات بحيث تكون الذات كاشفة عما وراءها من الأشياء، وإثبات مثل هذا العلم مشكل جداً ولذلك يصفه بقوله:

١. لاحظ المشاعر، الشعر السابع في أنه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلها من ذاته، ص ٥٠؛ ولاحظ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ٣٣.

واعلم أن كون ذاته عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء، حقّ لطيف غامض، ولكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم - حتى الشيخ الرئيس - تحصيله وإتقانه على ما هو عليه، إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد، والباحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح، لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية، وأكثر هؤلاء القوم، مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الأنبيات الوجودية، ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجج والمجمج في الكلام، فإرد عليه الاعتراض فيما ذكره من أنه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة، والبساطة صورة علمية لأشياء مختلفة؟<sup>(١)</sup>

ثم إنه أثبت القاعدة المشهورة وهي «أن بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها» بعد بيان مقدمات وأصل، وإليك بيان لها:

إنّ كلّما تحقّق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بدّ أن يوجد أصل ذلك الكمال في علته على وجه أعلى وأكمل، وهذا ممّا يفهم من كلام «معلّم المشائين» في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات المسمّى «باثولوجيا» ويعضده البرهان ويوافقه الذوق

١. الأسفار: ٦/ ٢٣٩، الفصل التاسع في حلّ مذهب القائلين بأنّ علمه تعالى بها سواء علم واحد إجمالي.

السليم والوجدان، فإن الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة إلى علته الموجدة، وهكذا إلى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والأعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها. <sup>(١)</sup>

ثم قال: فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول:

الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحدثه كل الأشياء، ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أن البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء. وإن أردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع إلى هناك. فإذا لم يكن وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه. فعقله لجميع ما سواه، سابق على جميع ما سواه فثبت: أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته، أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه، وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الإلهي

والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها، فهو الكل في وحدة. <sup>(١)</sup>

### الأصل الخامس: الحركة الجوهرية

اتَّفقت كلمة الفلاسفة على وقوع الحركة في الأعراض الأربعة (الكيف - الكم - الوضع - الأين) واختلفوا في إمكان وقوعها في غيرها من الأعراض.

ولتوضيح الحركة في هذه المقولات الأربع نقول: إنَّ حركة الماء من البرودة إلى السخونة حركة في الكيف، وحركة الرحى على مدارها حركة في الوضع، ونمو الشجرة من حيث الحجم أي تعاظمها من حيث الطول والعرض حركة الكم وحركة السيارة من مكان إلى آخر حركة في الأين.

ثم إنهم لم يجوزوا الحركة في الجوهر كما لم يجوزوا الحركة في الأعراض غير الأربعة. لكن حكيمنا المؤسس كشف عن وجود الحركة في الجوهر وبين تعدّي التغيّر من سطوح الطبيعة إلى أعماقها، ومن ظواهرها إلى بواطنها، وقد احتلّت هذه المسألة مكان الصدارة في الفلسفة الإسلامية، وأقام على مدعاه براهين دقيقة وأزاح عما في طريقها من الإشكالات.

أما الثاني فنحيله إلى محله وإنما المهم بيان براهين الحركة في الجوهر فنقول:

## البرهان الأول

إنَّ وجود الحركة في العرض لا ينفك عن الحركة في الجوهر، أي أنَّ حركة الجسم وتكامله التدريجي في الأوصاف، خير دليل على حركته وتكامله وتدرّجه من حيث الذات والجوهر. وبعبارة أخرى: إنَّ الشيء الذي يتحرّك في ناحية الكيف أو الكم، تلازمه حركة أعمق ممَّا نشاهده في سطوح الجسم وظواهره، وهي الحركة في الذات والجوهر.<sup>(١)</sup>

## البرهان الثاني

إنَّ البرهان الثاني يهدف إلى أنَّ الزمان داخل في جوهر الأشياء ومتنزع من حاقّها وما هذا حاله لا يمكن أن يكون جامداً في طبيعته، بل سيّالاً في ذاته. وبما أنَّ لهذا البرهان قيمة علمية كبيرة حيث كشف حكيمنا المؤسّس دخول الزمان في جوهر الأشياء وأنّه البعد الرابع للطبيعة، كان من الأفضل أن نشرحه فنقول:

لا شكّ في أنَّ البعد الزماني من الأمور الواقعية التي يلمسها كلّ إنسان، فلا يمكن مثلاً إنكار البعد الزماني بين السيّد المسيح ﷺ ونبينا ﷺ وتقدّم الأول وتأخّر الثاني.

١. لاحظ تفصيل البرهان في كتاب «الله خالق الكون»: ٥٣٦-٥٣٠.

والبعد الزمني لا ينكره إلا من أنكر العالم من الأساس ونحن في فسحة عن مناقشته وجداله.

غير أن كل من اعترف بأن للزمان واقعية وجد نفسه أمام السؤال التالي: ما هو حقيقة الزمان وأين مبدؤه ومنشؤه؟

هل يكفي أن يقال: إن وصف الأشياء والظواهر بالتقدم والتأخر، إنما هو لانطباق أحدها مع طلوع الشمس والآخر مع غروبها، أو بوقوع أحدها في أول الشهر، والآخر في نهايته؟

إن هذه الإجابة - رغم صحتها في نفسها - وإن كانت تُقنع العامي، ولكنها لا تقنع الفيلسوف المتحرّي للحقيقة، لأنه سيسأل أيضاً: ويقول بماذا نَصِفُ طلوع الشمس بالتقدم وغروبها بالتأخر، وما هو الملاك لهذا الوصف؟

ولو أُجيب بأن هناك ملاكاً آخر لوصف طلوع الشمس بالتقدم، والغروب بالتأخر لنقل السؤال إلى ذلك الملاك أيضاً، وهكذا.

ولهذا لجأت الفلاسفة - لحل هذا الإشكال - إلى القول بأن ثمة بعداً مستقلاً مستمراً وسيالاً جارياً توصف أجزاؤه بالتقدم والتأخر اتصافاً ذاتياً، أي ليس التقدم والتأخر صفة عارضة له بل هويته هوية مستقلة وعين التقدم والتأخر وهو لا يرتبط بالكائنات والظواهر المادية، إلا من حيث كونها وعاء لهذه الكائنات والظواهر المادية، وليس هذا البعد إلا الزمان.

نعم إذا قيسـت الكائنات والظواهر المادية إلى هذا البعد والوجود المستقل وصفت تلك الأشياء بالتقدم والتأخر.

وعلى ذلك فليس في ذات الكائنات المادية أيّ تقدّم أو تأخر، أي ليست الكائنات المادية متقدّمة أو متأخرة بالذات، بل قد استعارت وصف التقدم والتأخر من الزمان، لأجل وقوعها في هذا الظرف أو ذاك، بحيث لو حذفنا الزمان من صفحة الوجود لما وصفت تلك الكائنات المادية بالتقدم والتأخر.

وهذا القول (أي وجود بعد مستقل، هويته نفس السيلان والجريان، وذاته عين التقدم والتأخر وهو في حدّ نفسه وعاء للكائنات المادية فهي واقعة فيه وقوع المظروف في الظرف) وإن أجاب عن السؤال المطروح حول ملاك وصف بعض الكائنات بالتقدم، والبعض الآخر بالتأخر، إلّا أنّه ليس بمرضيّ عند الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» الذي تعرّض له بالنقد بالبيان التالي:

إنّ محصّل هذا القول هو: أنّ الزمان شيء والكائنات شيء آخر، وليس الزمان داخلاً في جوهر الموجودات المادية، واقعاً في حقيقتها، وإنّما هو وعاء يقع العالم فيه، فيها أنّ لأجزاء ذلك البعد تقدّماً وتأخراً بالذات وصفت الكائنات التي تقع في ذلك الظرف بذلك الوصف استعارة ومجازاً، وعندئذٍ يطرح السؤال التالي:

لو كانت طبيعة الكائنات المادية منزّهة بالذات عن الزمان،

وعارية عنه بحسب ذاتها، استحال وصفها بالتقدم والتأخر على وجه الحقيقة، إذ على هذا يكون ذلك البعد السيال المتقدم بعضه والمتأخر بعضه الآخر، خارجاً عن جوهر الكائنات وذات هذا الكون، ويكون أمراً عرضياً لا يتجاوز عن كونه وعاء وظرفاً للكون والكائنات، وعند ذلك فكيف يصح وصف تلك الكائنات بأنها متقدمة أو متأخرة حقيقة، والحال أن المتقدم والمتأخر - في الحقيقة - هو وعاء هذه الكائنات وظرف هذا الكون؟

أو ليست نسبة هذا الأمر واسناده إلى الظواهر المادية - على هذا القول - نسبة خاطئة واسناداً مجازياً غير حقيقي، مع أن ما نجده هو خلاف هذا فإننا عندما نصف كائناً بالتقدم وآخر بالتأخر ونسند إليهما هذين الوصفين، نفعل ذلك على وجه الحقيقة لا المجاز، أي أننا نعتبر التقدم والتأخر صفة لنفس الظاهرة حقيقة.

إن قولهم بأن التقدم والتأخر خارجان عن حقيقة الكائنات المادية غير أنها يسند إليها التقدم والتأخر بالمجاز والعناية، يشبه وصف الجسم الذي لا يقبل الحرارة بأنه حار حقيقة، أو الذي لا يقبل الاحتراق بأنه محترق بالحقيقة.

فلو كانت الكائنات المادية قارة في حقيقة ذاتها، ثابتة في صميم طبيعتها، استحال أن توصف بالآ قرار والآ ثبات، والتقدم والتأخر إلا بالمجاز والعناية، ويكون وصفها من قبيل الوصف بحال

المتعلق. (١)

ولكن اتصافها بالتقدم والتأخر، والتصرّم والانقضاء، والمضي والاستقبال، على الحقيقة، خير دليل على أنّ لهذا الوصف منشأ في ذات الجسم وطبيعته، وحقيقة جوهره.

ولأجل ذلك نرى أنّ الموجودات الخارجة عن أفق الزمان (كالمجردات) لا تقع في نطاق الزمان ولا توصف به ولا توصف بالتقدم والتأخر<sup>(٢)</sup> أي لا تكون ضمن الزمان ولا معه بل هي خارجة عنه غير موصوفة به، ونسبتها إلى الزمان المتقدم والمتأخر سواء.

وهذا بخلاف الكائنات المادية فإنّ نسبتها إلى الزمان ليست على نحو واحد، ففيها المتقدمات وفيها المتأخرات على وجه الحقيقة لا المجاز.

ولأجل ذلك يجب أن نقول: إنّ ملاك الوصف بالتقدم والتأخر، موجود في نفس هويّات الكائنات وطبائعها، وأنّ لها هوية سيالة متقدّمة ومتأخرة.

وبعبارة أخرى: إنّ مثل الكائنات المادية ونسبتها إلى الزمان مثل

١. مثل قولنا: زيد طويل ثوبه

٢. ويشبه ذلك القوانين الرياضية مثل  $4 = 2 + 2$  فإنّ هذا الأمر نزيه عن الزمان وإن كان كلّ واحد من مصاديق هذه الأرقام أموراً زمانية، ولكن تلك القاعدة الكلّية منزّعة عن الزمان مبرّأة من السيلان وهو أشبه شيء بالمجردات في عالم الأعيان غير المادية.

نسبتها إلى المكان، فكما أنّ البعد المكاني داخل في هوية الكائنات المادية، بمعنى أنّ الجسم يمتدّ بذاته طولاً وعرضاً وعمقاً، فكذلك يوصف الجسم بالسيلان والجريان (وإن شئت قلت: بالزمان) بالذات.

فكما أنّ الشيء إذا لم يكن بذاته قابلاً للتحيّز استحال استعارة المكان له من الخارج، كذلك إذا لم يكن قابلاً للزمان بذاته، استحال أن نستعير له الزمان من الخارج أيضاً.

فهذا الوصف أدلّ دليل على أنّ العامل لهذا هو نفس طبيعة الجسم غير القارة، وأنّ سيلان الجسم وتدرّجه لاقاره، هو منبع تولّد الزمان وصفه به.

وبعبارة أوضح: إنّ وصف الجسم بالمكان كما أنّه دليل على كونه ذا أبعاد ثلاثة (الطول والعرض والعمق) بالذات، كذلك وصفه بالزمان علامة على أنّ للأجسام والكائنات المادية هذه بعداً رابعاً هو «الزمان».

فلو أنّ الفلاسفة أدخلوا الأبعاد الثلاثة في حقيقة الجسم معرفين له بأنّه ما يكون له أبعاد ثلاثة، فإنّ نظرية الفيلسوف «الشيرازي» في الحركة الجوهرية تضيف إلى الجسم بعداً آخر هو البعد الزماني، فلا بدّ من تعريفه بأنّ الجسم ما يكون ذا أبعاد أربعة: الطول والعرض والعمق والزمان بمعنى السيلان والجريان الذي هو عين التقدّم والتأخّر.

وبها أنّ حقيقة الجسم ذات تصرّم وسيلان، انتزع منه الزمان، ووصف بالتقدّم والتأخّر، وكان الزمان على هذا عجيباً بالجسم وجزءاً من

جوهره وبعداً رابعاً له إلى جانب الأبعاد الثلاثة الأخرى.

فعلى هذا يجب أن يكون وجود الطبائع والكائنات كوجود نفس الزمان في السيلان والجريان، ولا يكون لوجودها قرار وثبات، بل يكون قرارها وثباتها موتها وفناءها، كما أنّ قرار الزمان وثباته عين فناءه وموته. وإليك نصّ عبارة هذا الفيلسوف القدير في هذا الصدد: «لا شبهة في أنّ كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة «متى» - سواء كان بالذات أو بالعرض - هو نحو وجوده، كما أنّ كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقولة «أين» - سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض - هو نحو وجوده».

فإنّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود، بحيث لا يختلف عليه الأوقات، ولا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله، وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث يتغيّر وتبدّل عليه الأوقات ويتجدّد له المضي والحال والاستقبال ممّا يجب أن يكون لأمر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته، حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجدّدات، غير متحصّلة الوجود في نفس الأمر إلّا بصورة التغيّر والتجدّد». (١)

ويقول أيضاً:

«إنّ الزمان عند القوم ذا هوية متفاوتة في التقدّم والتأخّر، والسبق واللاحق والمضي والاستقبال، ولكن الطبيعة عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلاّ أنّ هذه هويّة جوهرية والزمان عرض.

والحقّ أنّ الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات، لا الزمان، لأنّ الزمان عرض عندهم، ووجوده تابع لوجود ما يتقدّر به، [لكنّ] الزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيين كما أنّ الجسم التعليمي مقدار الطبيعة من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما: تدريجيّ زمنيّ يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر زمانيين، والآخر: دفعيّ مكانيّ يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيين».<sup>(١)</sup>

انظر أيّها القارئ الكريم إلى هذه النظريّة التي وصل إليها الحكيم والفيلسوف الكبير الشيرازي قبل أربعة قرون حيث صرّح بأنّ الأجسام (أو ما سماها بالطبائع الجرمية) ذات أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان، قبل أن يقف عليه أقطاب علماء الطبيعة في هذا العصر. وعلى ذلك تصير النتيجة — بناءً على هذا البرهان — أنّ وجود الأجسام كالزمان الذي له وجود سيّال، غير قار الذات حتى لحظة

واحدة، بل ويكون قراره : فناءه، وسكونه: انعدامه، وعلى هذا تكون الكائنات المادية سيالة غير قارة بجري وجودها، ويتدرج — على غرار جريان الزمان وسيلانه — وما ذلك إلا لأجل كون الطبيعة عجينة بالزمان، ولكون الزمان داخلاً في هويّتها، فلا يمكن أن يختلفا في الحكم.

ثم إن حكيمنا المؤسس خرج عن البحث بنتائج باهرة:

الأولى: الزمان وليد حركة المادة وسيلانها.

الثانية: الزمان مقدار حركة المادة.

الثالثة: حدوث العالم المادي.

الرابعة: الحركة بحاجة إلى محرك.

الخامسة: الحركة تلازم الغاية.

وقد استوفينا البحث في هذه الغايات في بعض محاضراتنا. <sup>(١)</sup>

\*\*\*

الأصل السادس: فعلية كلّ مركّب بصورته لا بمادته

قد ذكر ﷺ في إثبات المعاد الجسماني وأنّ المعاد في الآخرة والبدن الدنيوي، أصولاً عشرة نشير إلى أصليْن مهمّين هما دعامتان لما يرتئيه من إثبات المعاد الجسماني فقال، حول الأصل الأوّل:

إنَّ كلَّ مركب بصورته هو هو، لا بمادته فالسيرير سيرير بصورته لا بمادته، والسيف سيف بحدّته لا بحدّيده، والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده، وإنّما المادة حاملة قوّة الشيء وإمكانه، وموضوعه انفعالاته وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة.

وبالجملة نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، فالنقص يحتاج إلى التمام والتمام لا يحتاج إلى النقص وكذلك الفصل الأخير في الماهيات المركّبة من الأجناس والفصول كالناطق للإنسان، هو أصل الماهية النوعية، وسائر الفصول والأجناس من اللوازم غير المجعولة لهذا الأصل فقد يقع في تعريفه الحدّي وإنّما دخولها في الحدّ بما هو محدود. <sup>(١)</sup>

وقال في بيان الأصل الثاني: إنّ هوية البدن وتشخصه إنّما يكونان بنفسه لا بجرمه، فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده، ولأجل ذلك يستمرّ وجوده وتشخصه مادامت النفس باقية فيه وإن تبدّلت أجزاؤه وتحوّلت لوازمه من أينه وكمّه وكيفه ووضعه ومنتهاه كما في طول عمره، وكذا القياس لو تبدّلت صورته الطبيعة بصورة مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث، أو بصورة أُخروية كما في الآخرة، فإنّ الهوية الإنسانية في جميع هذه التحوّلات والتقلّبات واحدة هي هي بعينها، لأنّها واقعة على سبيل الاتّصال الوجداني التدريجي، ولا عبرة بخصوصيات

جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية، وإنّما العبرة بما يستمرّ ويبقى وهي النفس لأنّها الصورة التمامية في الإنسان التي هي أصل هويته وذاته، ومجمع ماهيته وحقيقته، ومنبع قواه وآلاته، ومبدأ أعضائه وأعضائه وحافظها مادام الكون الطبيعي، ثمّ مبدؤها على التدريب بأعضاء روحانية، وهكذا إلى أن تصبح بسيطة عقلية إذا بلغت إلى كما لها العقلي بتقدير ربّاني وجذبة إلهية....<sup>(١)</sup>

ثمّ إنّهُ استنتج من هذين الأصلين بضميمة الأصول الثمانية أنّ المعاد في الآخرة، هو البدن الدنيسوي ويقول: إنّ المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينها وشخصها وإنّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له عنصرياً كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين، ومثاليّاً كما ذهب إليه الإشراقيون.<sup>(٢)</sup>

وعلى هذين الأصلين تتعلّق النفس بالبدن المثالي أو الأخروي ويصدق عليه قوله سبحانه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup>.

لأنّ واقعية الإنسان بصورته لا بآدته، بنفسه لا بمتعلّقه، فالنفس تحتاج إلى الجرم بغية اكتساب الكمالات.

١. الأسفار: ٩/ ١٩٠.

٢. المصدر نفسه: ٩/ ١٩٧.

٣. يس: ٧٩.

أقول: إنَّ الحكيم المؤسَّس إنَّما اختار ما اختار من تعلّق النفس بالبدن المثالي أو البدن الأخروي الَّذي هو أكمل من المثالي ولكنَّهما غير البدن العنصريّ الذي شهد الكتاب العزيز بعوده وبعثه، لأجل شبهتين طرأتَا:

### الشبهة الأولى: رجوع ما بالفعل إلى ما بالقوّة

إنَّ تعلّق النفس بالبدن العنصري يستلزم رجوعها عن الفعل إلى القوّة، فكما أنَّ النفس بعد الانتقال عن المرتبة المعدنية إلى النباتية أو الحيوانية لا ترجع وراءها وإنَّما تأخذ بالتكامل من الحيوانية إلى الإنسانية، فإنَّ النفس بالموت تنتقل من عالم المادّة إلى عالم التجرّد، ومن عالم العنصر إلى عالم القدس، فرجوعها إلى عالم المادّة وتعلّقها بالبدن العنصري يستلزم رجوع ما بالفعل إلى ما بالقوّة.

وبعبارة أخرى: تعلّقه بالبدن العنصري نحو انحطاط لها وتنزّل من درجة عالية إلى درجة دانية.

هذا وإنَّ الشبهة مردودة بوجهين:

الأوّل: فلأنَّ صدر المتألّهين قد صوّب ذلك في شرحه على الهداية الأثيرية قال: ثمّ اعلم، أنَّ إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متضافرة

لأصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل، كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ\* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (١).

﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (٢).

﴿يَتَجَسَّبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ\* بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (٣) أمر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضرويات الدين وإنكاره كفر مبين. (٤)

والثاني: إنَّ خروج النفس من البدن بالموت لا يعني صيرورتها أمراً بالفعل ومجرداً تاماً غير قابل لتعلقها بالمادة، وذلك لأنَّ النفس وإن كانت في وحدتها كلَّ القوى ولكنها في عالم العقل عقل، وفي عالم النفس نفس، وفي عالم المثال خيال، وفي عالم الحس حس، وعلى ذلك فهو لا يتقلب عما هو عليه ولا يخرج عما كان له من القوة، فعلى ذلك فالنفس تتعلق بالبدن العنصري بما فيه من القوة الموجودة في مرتبة الحس وتكون مدبرة للبدن بما لها هذه الحقيقة.

هذا كما أنَّ العقل الفعال يدبّر ما دونه من العوالم المثالية

١. يس: ٧٨-٧٩.

٢. يس: ٥١.

٣. القيامة: ٣-٤.

٤. شرح الهداية الأثيرية: ٣٨١، ط ١٣١٣ هـ.ق.

والعنصرية ولا يستلزم تدبيرهما رجوع ما بالفعل إلى ما بالقوة حيث إنّ له تعلّقاً بهما تعلّقاً تدبيرياً، كذلك النفس تدبّر البدن العنصري من دون أن تنزل عن مقامها الشامخ.

### الشبهة الثانية: شبهة التناسخ

وحاصل هذه الشبهة أنّ عود الروح إلى البدن العنصري نوع من التناسخ، والتناسخ باطل لسجوه، منها: لزوم تعلّق نفسين ببدن واحد كما في المقام فإنّ البدن المعاد مستحقّ لتعلّق النفس به من عالم الغيب وواهب الصور وموجد النفوس، فالقابل كامل في القابلية كما أنّ الواهب كذلك في الإفاضة فتعلّق به النفس بلا تريث، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، تعود النفس المفارقة وتعلّق بذلك البدن كما هو المفروض فيلزم تعلّق نفسين ببدن واحد.

بلاحظ عليه: بأنّ التناسخ باطل وله أقسام قرّر في محلّه، ولكن تعلّق النفس المفارقة بنفس البدن الدنيوي ليس من أقسام التناسخ ولا يستلزم تعلّق نفسين ببدن واحد، وذلك أنّ إفاضة النفس من الواهب ليس على نحو الجبر وإنّما هو باختيار منه، فعدم إفاضة النفس على ذلك البدن لا ينافي كونه جواداً مطلقاً وإنّما ينافي إذا لم تتعلّق به النفس أبداً، ويكفي في ذلك تعلّق النفس المفارقة بالبدن حتّى يتهيأ للمثوبات الأخروية أو العقوبات كذلك، والمادة الخارجية وإن كانت تنتهي إلى

التجرد قهراً — إذا وقعت في صراط الحركة الجوهرية — فيلزم محذور تعلق النفسين بالبدن الواحد، لكنه فيما إذا كان البدن حصيل الحركة ومخلوقاً بالتدرّج لا ما إذا خلق دفعة واحدة كما هو الحال في يوم البعث . قال سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً﴾<sup>(١)</sup>.

وبذلك وقفت على أنّ الشبهتين ليستا على نحو يجرّ الحكيم إلى التصرف في الآيات الصريحة والروايات القطعية وإجماع المسلمين على المعاد العنصري، ولكن بما أنّ البدن الأخروي والحياة الأخروية حياة لطيفة فلا يلزم من القول بالمعاد العنصري رجوع الإنسان إلى الدنيا بعد مفارقتها، وذلك لأنّ الحياة الأخروية وإن كانت عنصرية لكنها حياة رفيعة لا تنافي حكمته سبحانه.

هذه هي الأصول المهمة التي أسسها صدر المتألهين وهناك أصول أخرى نشير إلى عناوينها:

الأصل السابع: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

الأصل الثامن: اتحاد العلة مع المعلول حسب الحقيقة والريقة.

الأصل التاسع: النفس في وحدتها كلّ القوى.

الأصل العاشر: إنّ العلم ليس من قبيل الجوهر والعرض وإنما

هو نحو من الوجود.

هذه هي الأصول العشرة في كلام حكيمنا المؤسس وله آراء وأفكار أخرى يقف عليها من أنس بكتبه وعاش مع أفكاره.  
كانت هذه الإمامة عابرة لسيرة صدر المتألهين وكتبه وآثاره والأصول التي أسسها.

فسلام الله عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً

\*\*\*

وقد تم تحرير هذه الرسالة في عيد الغدير الاغتر يوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة الحرام من شهور عام ١٤٢٣ هـ  
وقد لاح بدر تمامها والعالم على عتبة حرب مدمرة  
بين امريكا والعراق، انتابني على أثرها قلق لما  
سينجم عنه من حصد نفوس آلاف المظلومين  
من شيعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.  
أعازنا الله وجميع المسلمين من شر الكفار

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام



## فهرس المحتويات

٦.....	مقدمة المؤلف
٧.....	صدر المتألمين سيرته وحياته
١٤.....	مراحل أطوار حياته
١٧.....	تهجدته وعبادته
١٧.....	إخلاصه لأئمة أهل البيت <small>عليهم السلام</small>
٢١.....	مؤلفاته
٢٤.....	الأثر الخالد شرحه على أصول الكافي
٢٥.....	إمامه بالرجال
٢٥.....	مشايخه
٢٨.....	تلامذته
٢٩.....	وفاته
٣٠.....	مقدمة قبل الدخول في تبين مسائله الفلسفية المهمة، وفيها أمران
٣١.....	١. الفلسفة والعلوم والحدّ المائز بينهما

- حاجة العلم إلى الفلسفة..... ٣٤
٢. تكامل الفلسفة على يد حكماء الإسلام..... ٣٩
- مسألتان مهمتان من مسائله الفلسفية وإيضاحهما..... ٤٣
- المسألة الأولى: أصالة الوجود..... ٤٣
١. بداهة الوجود وغنائه عن التعريف..... ٤٥
- التعريف للماهية بالماهية..... ٥٠
٢. السير التاريخي لمسألة أصالة الوجود..... ٥٤
- أرباب الأنواع وأصالة الماهية..... ٥٦
٣. تحرير محل النزاع..... ٦١
- مختارنا في تحليل محل النزاع..... ٦٣
- سؤال وجواب..... ٦٦
- المعقولات الأولية والثانوية..... ٧٠
- إنّ العروض والانصاف كلاهما في الذهن..... ٧٠
- إنّ العروض في الذهن والانصاف في الخارج..... ٧١
- نظريتان شاذّتان..... ٧٣
١. القول بأصالتها معاً، وفيها مضاعفات..... ٧٣
- أ. لزم أن يكون كلّ شيء شيئين متباينين..... ٧٣
- ب. لزم التركيب الحقيقي في الصادر الأول..... ٧٤

- ج. لزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية..... ٧٤
- د. لزم عدم انعقاد الحمل بين الوجود والماهية..... ٧٤
٢. التبعض في الأصالة..... ٧٥
٤. أصالة الوجود وبراهينها..... ٧٦
- البرهان الأول: حقيقة كل شيء هو وجوده..... ٧٦
- البرهان الثاني: الوجود هو المخرج للماهية عن حد الاستواء..... ٧٩
- نظرنا في هذا البرهان..... ٨٢
- البرهان الثالث: الاختلاف بين نحوي الكون للماهية..... ٨٣
- نظرنا حول البرهان..... ٨٥
- البرهان الرابع: الوجود علة التشخص..... ٨٦
- سؤال وجواب..... ٨٧
- نظرنا في البرهان..... ٨٨
- لولا أصالة الوجود لما حصل الحمل..... ٨٨
- البرهان الخامس: امتناع الحمل بين القضايا..... ٩١
- البرهان السادس: اجتماع الأمور اللامتناهية بين حاضرين..... ٩٢
- البرهان السابع: التشكيك ينافي القول بأصالة الماهية..... ٩٦
٥. أصالة الماهية وأدلة القائلين بها..... ١٠٠
- الأول: لو كان الوجود أصيلاً لاستلزم التسلسل..... ١٠١

- الثاني: لو كان الوجود أصيلاً لكان الوجود واجب الوجود..... ١٠٣
- الثالث: لو كان الوجود أصيلاً يلزم الاختلاف في حمل مفهوم الوجود..... ١٠٤
- الرابع: أصالة الوجود تستلزم تقرر الماهية قبل الوجود..... ١٠٦
٦. ثمرات البحث..... ١١٠
- الثمرة الأولى: توحيد الذات ونفي تعدّد الواجب..... ١١١
- الثمرة الثانية: توحيد الصفات..... ١١٧
- الثمرة الثالثة: توحيد الأفعال..... ١١٨
- الثمرة الرابعة: صحّة الحمل في القضايا..... ١١٩
- الثمرة الخامسة: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء..... ١١٩
- المسألة الثانية: اشتراك الوجود في مرحلتين..... ١٢١
١. في وحدة مفهوم الوجود..... ١٢٣
- براهين القول بالاشتراك..... ١٢٤
١. حكم الوجدان في الإيجاب والسلب لوحدة المفهوم..... ١٢٤
٢. لزوم المقسم في عمارة الأقسام..... ١٢٥
٣. اتحاد معنى العدم..... ١٢٥
٤. ثبات مفهوم الوجود في خضمّ المتغيرات..... ١٢٦
٥. لزوم التعطيل على القول بالاشتراك اللفظي..... ١٢٦

٦. وحدة الرابطة في القضايا ..... ١٢٧
٢. حقيقة الوجود حقيقة واحدة مشككة ..... ١٢٩
- مذهب المشائين ..... ١٣٠
- مذهب الفهلويين ..... ١٣٢
- أدلة الفهلويين ..... ١٣٤
١. السخية بين العلة والمعلول ..... ١٣٤
٢. السخية بين الآية وذبيها ..... ١٣٥
٣. العلة كمال المعلول ..... ١٣٥
٤. العلم بالة علم بالمعلول ..... ١٣٦
- نظرية ذوق التالة ..... ١٣٨
- نظرية العرفاء ..... ١٤٢
- نظرية الحصص في الوجود ..... ١٤٤
- نظرية التشكيك في المظاهر ..... ١٤٤
- الخطوط العربية لفلسفته ..... ١٤٥
- الأصل الأول: أصالة الوجود، وفيه أمور ..... ١٤٧
١. توحيد الصفات ..... ١٤٩
٢. توحيد الأفعال ..... ١٥٠
٣. صحة الحمل في القضايا ..... ١٥٠

- الأصل الثاني: اشتراك الوجود..... ١٥١
- توحيد الذات ونفي تعدّد الواجب..... ١٥٣
- الأصل الثالث: اتحاد جوهر العاقل والمعقول..... ١٥٤
- الأصل الرابع: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء..... ١٥٦
- الأصل الخامس: الحركة الجوهرية..... ١٥٩
- الأصل السادس: فعلية كلّ مركّب بصورته لاهادته..... ١٦٨
- الشبهة الأولى: رجوع ما بالفعل إلى ما بالقوة..... ١٧١
- الشبهة الثانية: شبهة الناسخ..... ١٧٣
- فهرس المحتويات..... ١٧٥

الحمد لله رب العالمين